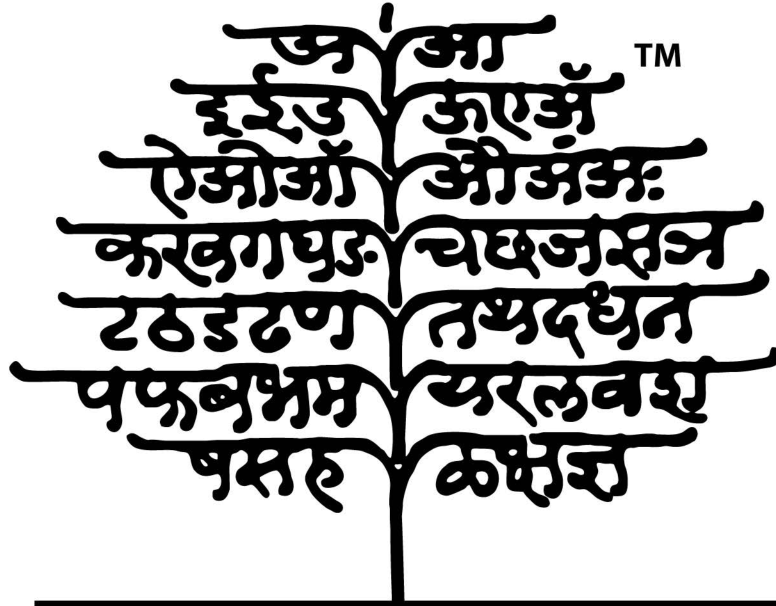
नवभारत

वर्ष ५० । अंक ७-८-९ मे-जून १९९७

अनुक्रमणिका



मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत

अनुक्रमणिका



नोंदणी क्र. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत.**

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

अनुक्रमणिका

प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई संचालित मासिक

नवभारत

वर्ष ५० । अंक ७-८ । मे-जून १९९७
चैत्र-वैशाख-ज्येष्ठ, शके १९१९
किंमत रु. ३०/-
वार्षिक वर्गणी रु. १६०/-

या अंकातील लेखांत व्यक्त झालेल्या मतांशी संपादक सहमत असतीलच, असे नाही.

*नवभारत*ची भूमिका*

मानवाच्या व मानवसंस्कृतीच्या विकासास व उन्नतीस पोषक होईल अशा प्रकारे महाराष्ट्रीय जीवनाचा व संस्कृतीचा विकास करणे, हे या मासिकाचे ध्येय व उद्दिष्ट आहे.

ध्येयप्रवण व्यक्तींनी स्वोन्नतीच्या हेतुपूर्तीसाठी जे आपले सांस्कृतिक मूल्यमापन ठरविलेले असेल, उच्च वातावरणातील जो अभिजात अनुभव स्वतःच्या साधनेने संगृहीत केलेला असेल, त्याचे दिग्दर्शन हेच संस्कृतिपोषक वाङ्मय होऊ शकते, असा संचालक व संपादक-मंडळ यांचा विश्वास आहे.

या मासिकात येणाऱ्या लेखांत कोणत्याही विशिष्ट मताचा, वादाचा, पक्षाचा किंवा पंथाचा प्रचार करण्याचा हेतू नाही.

संचालक व संपादक-मंडळातील सर्व व्यक्ती यांचेही सर्व विषयांत मतैक्य आहे, असे नाही. मानवी जीवनविषयक व सांस्कृतिक मूल्यांसंबंधी सदृश अशा दृष्टिकोणानेच त्यांना एकत्र आणले आहे. तथापि प्रत्येकाचे व्यक्तिवैशिष्ट्य व विचारस्वातंत्र्य यांचा विनाश न होता विकास व्हावा या दृष्टीनेच त्यांचे सहकार्य राहील. प्रत्येक व्यक्ती आपल्या नावाने प्रसिद्ध होणाऱ्या लेखाबद्दलच जबाबदार राहील.

मासिकात प्रसिद्ध होणाऱ्या प्रत्येक लिखाणात सत्यनिष्ठा, संयम आणि सहिष्णुता असतील अशी काळजी घेतली जाईल.

* **नवभारत**, ऑक्टोबर, १९४७, वर्ष १ लें, अंक १ मधील कै. शंकरराव देव यांच्या 'संचालकांचे मनोगत' मधून.

संपादकीय पत्रव्यवहार :
वसंत पळशीकर
कार्यकारी संपादक, *नवभारत* मासिक,
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळामंडळ,
वाई – ४१२ ८०३ (जि. सातारा).

व्यवस्थापकीय पत्रव्यवहार :
श्री.ग. दीक्षित
व्यवस्थापक, *नवभारत* मासिक,
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळामंडळ, ३१५ गंगापुरी,
वाई – ४१२ ८०३ (जि. सातारा)

अनुक्रमणिका

लेखक-परिचय

❖ **मुरलीधर पवार** : 'समाज प्रबोधन पत्रिके', 'लोकवाङ्मय' इत्यादी नियकालिकातून वैचारिक स्वरूपाचे लेखन; **पत्ता** : १३ बी, नंदकुमार को-ऑप. सोसा., नंदा पातकर रोड, विले पार्ले (पू.), मुंबई ४०० ०५७.

❖ **भाऊ धर्माधिकारी** : स्वातंत्र्याच्या आंदोलनातील एक ज्येष्ठ विधायक कार्यकर्ते व विचारवंत; **पत्ता** : 'निवारा', ६०/१३, भारती निवास सहकारी सोसायटी, एरंडवणे, पुणे ४११ ००४.

❖ **ग.वा. तगारे** : सेवानिवृत्त प्राध्यापक व शिक्षणाधिकारी, महाराष्ट्र शिक्षण सेवा, महाराष्ट्र शासन; प्राच्यविद्या, भाषाशास्त्र आदि विषयांचे ज्येष्ठ अभ्यासक व लेखक; **पत्ता** : ३, गव्हर्मेंट कॉलनी, विश्रामबाग, सांगली ४१६ ४१५.

❖ **विश्वनाथ खैरे** : केंद्रीय शासनांतर्गत सार्वजनिक बांधकाम खात्यतील सेवानिवृत्त अभियंते; संस्कृत-मराठी-तमिळ या भाषांच्या आंतरसंबंधांचा विशेष अभ्यास; एका आगळ्यावेगळ्या दृष्टीने प्राचीन मिथ्यकथा, महाकाव्ये-पुराणे, प्राचीन भारतीय संस्कृती व परंपरा यांचा अभ्यास; *एकलव्य*, *युरेका* (दोन्ही नाटके), *भारतीय मिथ्यांचा मागोवा*, *वेदातील गाणी*, *ज्ञानेश्वरांचे चमत्कार* इत्यादी ग्रंथांचे कर्ते; **पत्ता** : ३७४, सिंध सोसायटी, पुणे ४११ ००७.

❖ **स.ह. देशपांडे** : मुंबई विद्यापीठाच्या अर्थशास्त्र विभागाचे निवृत्त प्रमुख; **पत्ता** : ४, 'प्रसाद' शीलाविहार कॉलनी, पौड रोड, पुणे ४११ ०३८.

❖ **प्रा. प्र.म. बांदिवडेकर** : राज्यशास्त्राचे प्राध्यापक, रामनारायण रूईया महाविद्यालय, मुंबई; **पत्ता** : द्वारा रूईया महाविद्यालय वसतिगृह, प्लॉट नं. १९३, स्कीम नं. ६, रस्ता क्र. १५, कोळीवाडा, सायन, मुंबई ४०० ०२२.

❖ **रा.ग. जाधव** : प्रसिद्ध समीक्षक, माजी प्राध्यापक, सेवानिवृत्त प्रभारी विभाग संपादक, मराठी विश्वकोश, वाई; **पत्ता** : ११८०, सदाशिव पेठ, अनपट बिल्डींग, पुणे ४११ ०३०.

❖ **वेणू पळशीकर** : अर्थशास्त्राच्या माजी प्राध्यापिका; **पत्ता** : १५०, गंगापुरी, वाई ४१२ ८०३, (जि. सातारा).

❖ **प्रा. मे.पुं. रेगे** : अध्यक्ष, महाराष्ट्र राज्य मराठी विश्वकोश निर्मिती मंडळ आणि अध्यक्ष, प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई; संपादक *नवभारत* आणि *न्यू क्वेस्ट*; **पत्ता** : 'रागिणी', साहित्य सहवास, वांद्रे (पू.), मुंबई ४०० ०५१.

❖ **वसंत पळशीकर** : 'समाज प्रबोधन पत्रिके'चे माजी संपादक; विविध सामाजिक-राजकीय विषयांचे आणि समस्यांचे व्यासंगी अभ्यासक. **पत्ता** : १५० गंगापुरी, वाई ४१२ ८०३ (जि. सातारा)

अनुक्रमणिका

नवभारत

अ नु क्र म

आपल्या ग्रंथालयात अवश्य हवीत अशी

प्राज्ञपाठशाळा मंडळ ग्रंथमालेची

संग्राह्य वैचारिक मराठी प्रकाशने

सुधारित किंमत : १ एप्रिल १९९७ पासून लागू

✤ वैदिक संस्कृतीचा विकास । तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी (तिसरी आवृत्ती)	३०० रु.
✤ हिंदुधर्माची समीक्षा (तृतीयावृत्ती) व सर्वधर्मसमीक्षा (प्रथमावृत्ती) । तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी	८० रु.
✤ अद्वैतसिद्धीचे मराठी भाषांतर (पूर्वार्ध) । ब्र. स्वामी केवलानंद सरस्वती	२०० रु.
✤ पुरोहितवर्गवर्चस्व व भारताचा सामाजिक इतिहास । डॉ. सुमंत मुरंजन	६० रु.
✤ लोकशाहीचे धोके । पन्नालाल सुराणा	८ रु.
✤ हिंदी साहित्यविचार । प्रा. प्यारेलाल गोहेल	५ रु.
✤ श्री. यशवंतराव चव्हाण अभिनंदनग्रंथ	६० रु.
✤ संशोधन साधना । डॉ. वसंत स. जोशी	४० रु.
✤ ज्ञानदेव चिंतन (संपादित) । डॉ. वसंत स. जोशी	४० रु.
✤ तरंगयामिक व पुंजयामिक । मा.ग. टोळ	१० रु.
✤ आर्यांच्या सणांचा प्राचीन व अर्वाचीन इतिहास । ऋग्वेदी	८० रु.
✤ वागीश्वरी । डॉ. गो.के. भट	४० रु.
✤ नवमानवतावाद व मानवाचा आदर्श	३० रु.
✤ प्रस्थानभेद (प्राचीन १४ विद्यांची माहिती) पुनर्मुद्रण । गं.वा. लेले	२५ रु.
✤ गिर्यारोहण परिचय । अच्युत खोडवे	१० रु.
✤ इतिहासाचे तत्त्वज्ञान (दुसरी आवृत्ती) । सदाशिव आठवले	८० रु.
✤ दासशूद्रांची गुलामगिरी (भाग २) । शरद पाटील	१०० रु.
✤ शाहीर हैबती । डॉ. शिवाजीराव चव्हाण	४० रु.
✤ गीताचिकित्सा । भाऊ धर्माधिकारी	१०५ रु.
✤ तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी (चरित्र) । सौ. मालती देशपांडे	२५ रु.
✤ बौद्ध धर्माचा अभ्युदय आणि प्रसार । प.ल. वैद्य	३० रु.
✤ हिंदू धार्मिक परंपरा आणि सामाजिक परिवर्तन । मे.पुं. रेगे	२५ रु.
✤ पाच पुस्तक-परिक्षणे । वा.म. कुलकर्णी	४० रु.
✤ भेदविलोपन : एक आकलन । अशोक केळकर	२० रु.
✤ कॉलिंगवुडची कलामीमांसा – एक भाष्य । रा.भा. पाटणकर	८० रु.
✤ न्या. महादेव गोविंद रानडे : व्यक्तित्व, विचार व कार्य	१०० रु.
✤ धर्मश्रद्धा : एक पुनर्विचार । दि.के. बेडेकर	१५ रु.
✤ आचार्य शं.द. जावडेकर : व्यक्तित्व आणि विचार	१०० रु.
✤ तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी : व्यक्तित्व, कार्य आणि विचार	१५० रु.
✤ इहवाद आणि सर्वधर्म समभाव । मे.पुं. रेगे	८० रु.
✤ प्राज्ञपाठशाळा आणि तिची परंपरा	२०० रु.

१) ग्रंथालये व संस्थांना किंमतीत १० टक्के सूट. पोस्टेजचा खर्च वेगळा पडेल. २) व्ही.पी. ची पद्धत नाही. ३) पैसे मनिऑर्डरने वा ड्राफ्टने पाठवावेत. ४) एकूण ५०० रुपयांच्या पुढे पुस्तके घेणाऱ्यास पोस्टेजचा खर्च पडणार नाही.

संपर्कासाठी पत्ता : **चिटणीस, प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, ३१५ गंगापुरी, वाई ४१२ ८०३ (जि. सातारा)**

साने गुरुजींचा वारसा

वसंत पळशीकर

श्यामची आई लिहिणाऱ्या साने गुरुजींनी पंढरपुर येथील श्रीविठ्ठल मंदिर अस्पृश्यांना खुले व्हावे, थेट आतपर्यंत जाऊन अस्पृश्यांना विठ्ठलाचे दर्शन घेता यावे यासाठी १ मे १९४७ रोजी प्राणांतिक उपोषण सुरू केले. १० मे रोजी बडवे मंडळींच्या पंच कमिटीने मंदिर सर्वांसाठी खुले करणारे पाऊल उचलले तेव्हा साने गुरुजींनी आपल्या उपोषणाची समाप्ती केली. या ऐतिहासिक घटनेला यंदा पन्नास वर्षे पुरी झाली. यानिमित्त, आमच्या माहितीप्रमाणे, महाराष्ट्रात दोन तरी जाहीर कार्यक्रम झाले. पुण्यात भक्ती अभ्यासपीठ या नावाने कार्यरत झालेल्या संस्थेतर्फे प्रा. यशवंत सुमंत यांचे व्याख्यान झाले आणि १० मे रोजी पंढरपुरला एक 'सांगता समारंभ', याचसाठी स्थापन करण्यात आलेल्या एका समितीच्या वतीने आयोजित करण्यात आला. *साधना* साप्ताहिक ही खुद्द गुरुजींचीच निर्मिती. *साधना*चा एक छोटासा विशेषांक प्रसिद्ध झाला. अन्यत्र काही वर्तमानपत्रांमध्येही या प्रसंगी काही लेख आले असणारच. पण, आपणा सर्वांनाच साने गुरुजींच्या या कृतीची आठवण, की त्या घटनेचा चक्क सुवर्णमहोत्सव या वर्षी साजरा व्हायला हवा, अंमळ उशिराच झाली आणि १० मेचा दिवस गाठण्यासाठी धावपळच करावी लागली, हे खरेच.

गुरुजींच्या 'धडपडणाऱ्या मुलां' पैकी एक श्री. राजा मंगळवेढेकर यांनी १९७५ साली साने गुरुजींचे बृहद् चरित्र परिश्रमपूर्वक सिद्ध केले.[1] त्यातील 'मंदिर-प्रवेश' या प्रकरणात (पहिली आवृत्ती, पृ. ३३७-३५५) राजाभाऊंनी बऱ्यापैकी तपशिलात सारी हकीकत दिली आहे (*साधना*च्या १० मे १९९७ च्या अंकात विशेष नवे वेगळे तपशील खास नाहीत.) त्यावरून, "गांधीजींनी हरिजनांच्या बाबतीत ३२ साली जो उपवास केला आणि त्यातून 'पुणे करार' जन्माला आला त्यालाही आता इतकी वर्षे उलटून गेली. गांधीजींनी जर आता हरिजन-सेवेचा हिशेब आपल्याला विचारला तर आपल्याजवळ त्याचे काय उत्तर आहे?" या विनोबांच्या उद्गारांनी एक विचारचक्र गुरुजींच्या मनात फिरायला लागले. अस्पृश्यता-निवारणाची तळमळ गुरुजींना विनोबांपेक्षा कमी उत्कट थोडीच होती? गुरुजींना विनोबांनी एका पत्रात लिहिले, "अस्पृश्यता-निवारणासाठी, जातीय ऐक्यासाठी, खादी इत्यादी कार्यांसाठी सतत तळमळ चाललेली असते." राजाभाऊंचा शेरा मार्मिक आहे. ते लिहितात, "विनोबांच्या या पत्राने गुरुजींच्या मनाची तगमग अधिकच वाढली.... दोघांचे हृदय-ऐक्य असले तरी प्रकृति-भिन्नत्व होते." गुरुजींच्या मनात आमरण उपोषणाची गोष्ट तीव्रतेने आली असावी व विनोबांजवळ त्यांनी ती व्यक्त केली असावी. विनोबांनी त्यांना या विचारापासून प्रवृत्त करण्यासाठी विस्ताराने युक्तिवाद केला. पण प्राणपणाला लावण्याचा एक स्वभावगत कल गुरुजींच्या ठायी होता. गुरुजींनी पंढरपुरचे श्रीविठ्ठल मंदिर हरिजनांना खुले व्हावे यासाठी नोव्हेंबर १९४६ मध्ये कार्तिकी एकादशीच्या दिवशी अकस्मात प्राणांतिक उपोषण सुरूच केले. गुरुजींच्या महाराष्ट्रभरच्या चाहत्यांना, सहकाऱ्यांना व चळवळीतील तरुणांना हा फार अनपेक्षित धक्का होता. महत्प्रयासाने, उपोषण काही काळ स्थगित ठेवून जनतेचा कौल मंदिर-प्रवेशाच्या बाजूने उभा करावा, व वैशाख शुद्ध एकादशीपर्यंत श्रीविठ्ठल मंदिराच्या व्यवस्थापक बडवे मंडळींनी मंदिर खुले केले नाही तर गुरुजींनी उपोषण करावे, यासाठी गुरुजींचे मन वळविले गेले. त्यानंतरच्या घटना हा इतिहास आहे.

अण्णासाहेब सहस्रबुद्धे हे खादी-ग्रामोद्योगांच्या क्षेत्रातील तसेच सहकारी चळवळीतील त्यांच्या विधायक कर्तृत्वासाठी महाराष्ट्रात गांधीविचाराच्या व समाजवादी वर्तुळामध्ये परिचित होते. स्वतःच्या भावनांना ते क्वचितच वाट करून देत. मंदिर-प्रवेशासाठी जनतेचा कौल उभा करण्यासाठी गुरुजींनी सहा महिने जो झंझावाती दौरा उभ्या महाराष्ट्रभर केला त्यामध्ये काही काळ अण्णासाहेब सोबत होते. अण्णासाहेबांनी *माझी घडण*[2] या त्यांच्या आत्मचरित्रपर निवेदन-ग्रंथात म्हटलेय, "साने-गुरुजींनी या काळात जी भाषणे केली ती हृदय हेलावणारी होती. प्राचीन संस्कृत ग्रंथ आणि संतसाहित्य जणू त्यांच्या जिभेवर नाचत होते. सामान्य जनहृदयाचा ठाव घेणारा त्यांच्यासारखा दुसरा वक्ता माझ्या पाहण्यात आलेला नाही." (पृ. ५६) गुरुजींसोबत या दौऱ्यात राहण्याचे भाग्य ज्यांना लाभले त्यांच्यासाठी तो एक अविस्मरणीय ठेवा असणार.

---

१. *साने गुरुजींची जीवनगाथा*, साधना प्रकाशन, पुणे, १९७५, रु. ४०.००.

२. *माझी घडण*, साधना प्रकाशन, पुणे १९८२ (सुधारित आवृत्ती), रु. १०.००.

अनुक्रमणिका





पंढरपुरच्या श्रीविठ्ठल मंदिराचे, महाराष्ट्राच्याच नव्हे तर भारताच्याही, विशेषतः हिंदू समाजाच्या धार्मिक-सांस्कृतिक इतिहासामध्ये विशेष स्थान आहे हेही निर्विवाद आहे. गुरुजींनी म्हटले, "... आणि लोकमत कोणाचे? केवळ वारकरी जनतेचे की सर्व हिंदुस्थानचे? पांडुरंगाचे मंदिर वारकरी संप्रदाय अस्तित्वात येण्यापूर्वीपासून आहे. ते अतिप्राचीन आहे. आद्य शंकराचार्यांनी तेथे येऊन 'पांडुरंगाष्टक' नावाचे स्तोत्रही केले. म्हणजे श्रीज्ञानेश्वरमहाराजांच्या पूर्वी जवळजवळ पाचशे वर्षे पांडुरंगाचे दर्शन घेण्याची आद्य शंकराचार्यांना इच्छा व्हावी इतके ते मंदिर प्रसिद्ध होते. पुढे भक्तिमार्ग आला. वारकरी संप्रदाय निर्माण झाला..." आणखी एकदा व्याख्यानात ते म्हणाले, "पंढरपुर म्हणजे महाराष्ट्राचे हृदय. महाराष्ट्राच्या जीवनाची किल्ली. पंढरपुरची कळ दाबली तर महाराष्ट्रभर प्रकाश पडेल असे मनात आले." समतेचा विचार रुजविल्याशिवाय, हिंदुधर्मामध्ये उदारता बाणल्याशिवाय इस्लामचे आक्रमण आपण थोपवू शकणार नाही असे नामदेव, ज्ञानदेव यांनी जाणले असावे असा तर्क करून गुरुजी पुढे म्हणतात, "तेव्हा पंढरपुरच्या वाळवंटात तरी भेदभाव, शिवाशीव नको असे त्यांनी ठरविले असावे. साऱ्या महाराष्ट्रातून विठ्ठलनामाचा गजर करीत येथे या. या वाळवंटात एकत्व अनुभवा, येथे परस्परांस भेटा, क्षेमालिंगने द्या. आणि नवीन प्रथा सुरू झाली; वाळवंट दणाणले, गजबजले....!" व्याख्यानाच्या शेवटी गुरुजी म्हणाले, "संतांनी वाळवंटात सर्वांना जवळ घेतले. आपण मंदिरात सर्वांना घेऊया..."[३]

अखिल भारतीय सर्वोदय संमेलनासाठी १९५८ साली वयाच्या ६३ व्या वर्षी विनोबा प्रथमच पंढरपुरला आले. तेथे त्यांची चार प्रवचने झाली. त्यांची *पांडुरंगाच्या चरणी* या नावाने एक छोटी पुस्तिका प्रसिद्ध झाली आहे.[४] साने गुरुजींची आठवण विनोबांना न होती तरच नवल. पंढरपूरचा उल्लेख 'मानवजातीच्या उद्धाराला आवश्यक असलेल्या आध्यात्मिक विद्येचे महाराष्ट्रातील आदितीर्थ' असा उल्लेख विनोबांनी केला. विनोबा पहिल्या प्रवचनात म्हणाले, "(१९४२च्या चळवळीतील तुरुंगवासानंतरच्या एका व्याख्यानात) पंढरपुरसारख्या मंदिरात हरिजनांना अजून प्रवेश नाही या गोष्टीचा उल्लेख करून म्हटले होते की 'हे होत नाही तोपर्यंत आम्हांला स्वराज्याचा काय अधिकार आहे.'... साने गुरुजींनी ते वाक्य उचलले.... सहा महिनेपर्यंत सबंध महाराष्ट्रात पायपिटी केली आणि हाडाची काडे केली. त्यानंतर त्या महापुरुषाने येथे येऊन भगवंताच्या दाराशी नामदेवाप्रमाणे धरणे धरले... त्याप्रमाणे सानेगुरुजींनी धरणे धरले आणि शेवटी हे देऊळ हरिजनांसाठी खुले झाले." तिसऱ्या प्रवचनाच्या आरंभी विनोबा म्हणाले, "आपल्या या महाराष्ट्राच्या वारकरी संप्रदायामध्ये आदिपुरुष म्हणून निवृत्तिनाथ, ज्ञानदेव इत्यादी फार थोर नावे सगळ्यांच्या परिचयाची आहेत. त्या संप्रदायातील शेवटचा महापुरुष माझ्या दृष्टीने साने गुरुजी होत."

– २ –

साने गुरुजींची या उपोषणाच्या प्रसंगी सत्त्वपरीक्षाही झाली. १९४२ च्या 'चलेजाव' लढ्यामध्ये देशभर अनेकांनी घातपाती कृत्ये करून ब्रिटिश राजवटीला हादरे देण्याचा मार्ग अवलंबिला होता. यात काँग्रेस समाजवादी (उदा., जयप्रकाश नारायण, अच्युत पटवर्धन, एस.एम. जोशी आदी) पुढे होते. साने गुरुजी यांच्यात सहभागी होते. त्यावेळेपासून काँग्रेसमधील सत्ताधारी गटाच्या मनात 'हे आपले नव्हेत' ही भावना निर्माण झाली होती. समाजवादी विचारांची मंडळी ही, काँग्रेस पक्ष ताब्यात घेऊन आपणास सत्तास्थानावरून पदच्युत करू पाहणारी या अर्थाने प्रतिस्पर्धी, या दृष्टीनेही काँग्रेस नेतृत्वापैकी एक मोठा गट यांचा दुःस्वास करीत असे. महाराष्ट्रामध्ये श्री. शंकरराव देव हे गांधीवादी म्हणून ओळखले जात. त्यांचा समाजवादी गोटाला एकंदर विरोधच होता. साने गुरुजींनी उपोषणाचा बेत जाहीर केला तेव्हा त्यात अनेक हेतू पाहिले गेले असल्यास, त्याला वेगळाच रंग दिला गेला असल्यास नवल नाही. काँग्रेसचे मंत्रिमंडळ प्रांतात राज्यावर आले होते, आणि देश स्वतंत्र होणार हेही निश्चित होते. सर्वच सार्वजनिक मंदिरे अस्पृश्यांना खुली करण्याचा कायदा काँग्रेस सत्तेच्या जोरावर करू शकत असताना गुरुजी उपोषण जाहीर करतात याचा अर्थ, हा एक समाजवादी गोटाचा काँग्रेसमधील प्रस्थापित नेतृत्वाला बदनाम करण्याचा, स्वतःची लोकप्रियता वाढविण्याचा डाव आहे असे मानले गेले. यातला महत्त्वाचा भाग असा की, ही बाब गांधीजींपुढे अशा पद्धतीने नेण्यात आली की, त्यांना गुरुजींची कृती चुकीची वाटावी. उपोषण हे हत्यार सत्याग्रही व्यक्तीने कधी, कोणत्या मर्यादेत वापरावे याबद्दल आदेश देण्याचा आपण विशेष अधिकार कमावला आहे अशी गांधीजींची धारणा होती. उपोषण चुकीचे असून, अशा आशयाची त्यांनी तार करून, ते उपोषण मागे घ्यावे असा आदेशच

---

३. या परिच्छेदातील सर्व अवतरणे *साने गुरुजींची जीवनगाथा* मधून उद्धृत केली आहेत. पृ. ३४१-४२.
४. *पांडुरंगाच्या चरणी*, परंधाम प्रकाशन, पवनार, वर्धा, १९८६ (३री आवृत्ती), रु. २.५०.

अनुक्रमणिका

जवळजवळ त्यांनी दिला. गांधीजींविषयी गुरुजींचा टोकाचा पूज्यभाव. ते सरसेनापतीच्याही जागी. उपोषण तर सुरू झालेले. गुरुजींच्या हृदयाला केवढे अपार क्लेश झाले असतील! पण त्यांनी स्वतःला आकळलेल्या सत्यावर दृढ राहण्याचे ठरविले. गांधींना त्यांनी प्रदीर्घ पत्र लिहिले.

राजाभाऊंच्या चरित्रग्रथांमध्ये मराठी तर्जुम्यात हे पत्र छापले आहे. गांधींविषयीचा पूज्यभाव कायम ठेवूनही, गुरुजींनी केवढी मोठी उंची गाठली ते पाहावयास मिळते. गुरुजींनी लिहिले, "माझ्या निश्चयातील सत्य आणि पावित्र्य प्रायोपवेशनाच्या कसोटीस उतरलेच पाहिजे. आपला सल्ला मला पाळता येत नाही. क्षमा करा. आता मी स्वतःला सर्वस्वी परमेश्वराच्या हाती सोपवले आहे." गांधीजींपुढे सर्व परिस्थिती व घटना तटस्थपणे ठेवल्या गेलेल्या नाहीत याकडे त्यांचे लक्ष वेधून, 'लोक नावे ठेवतात' हा अनेकानेक मुद्यांपैकी एकच तेवढा त्या मंडळींनी तुमच्यापर्यंत पोचवलेला दिसतो असे गांधीजींना सांगून, गुरुजींनी लिहिले, "आणि तेवढ्यावर एकांगी निर्णय देऊन आपण मोकळे होता? हा न्यायही नाही, समताही नाही असे मी अति नम्रतेने म्हणण्याचे धाडस करतो."

गुरुजींनी पुढे लिहिले, "महाराष्ट्रात शेकडो ठिकाणी, वैशाख शुद्ध एकादशीला पंढरपुर मंदिर मोकळे झाले नाही तर मी उपास करून निघून जाईन, असे लाखो बंधुभगिनींना सांगितले. त्यांच्या डोळ्यांत पाणी येई. त्या अश्रूंची का वंचना करू? ते गंभीर उद्गार होते. त्या उद्गारांतील तळमळ नि पावित्र्य मला राखलीच पाहिजेत. ते मी न करीन तर माझ्या जीवनातील काहीतरी मौल्यवान मी गमावून बसलो असे मला वाटून जीवनही अर्थहीन, मृतवत वाटेल.

"स्वप्नात दिलेल्या शब्दाचे पालन करणाऱ्या हरिश्चंद्राच्या भूमीतील आम्ही आहोत. आम्हीही गंभीर शब्दांना थोडेफार तरी मोल दिले पाहिजे."

पत्राच्या शेवटच्या भागात गुरुजी म्हणतात, "मी हे किती दुःखाने लिहीत आहे हे तुम्ही जाणालच. परंतु काही क्षण असे असतात की, सारे जग विरुद्ध झाले तरी आपण अचल राहावे ही तुमचीच शिकवण आहे.

"जोपर्यंत दुसऱ्यांचे युक्तिवाद मला, माझ्या मनोदेवतेला पटत नाहीत, तोपर्यंत माझ्याशी मी सत्यनिष्ठ राहिलेच पाहिजे. दुसऱ्यांनी मला चुकीचे म्हटले तरी चालेल, थोर-मोठे चूक म्हणाले तर मला दुःख होईल, परंतु माझ्या मनाने मला चूक म्हणणे हे सर्वांत वाईट. थोरामोठ्यांचे ऐकून माझ्या मनाचे समाधान मी कायमचे गमावून बसणार असेन, नेहमी मनाला रुखरुख लागणार असेल तर त्यात काय अर्थ?

"बापू, तुमच्याजवळ अनंत दया आहे. तुमच्या दृष्टीने तुमचे लेकरू चुकत असेल तरी ते स्वतःची वंचना करू इच्छित नाही, म्हणून तुम्हीही पाठ थोपटा, हेच तुमच्या प्रिय पूज्य चरणांजवळ मी मागत आहे." (पृ. ३५०)

गुरुजींचे हे पत्र घेऊन अण्णासाहेब सहस्रबुद्धे व हरिभाऊ फाटक दिल्लीला गेले. गांधीजींना अर्धवट माहिती, तीही पूर्वग्रहदूषित कोनामधून दिली गेली होती. याचे भान गांधींना झाले, आणि त्यामुळे त्यांनी उपोषणाची सांगता मंदिर खुले होण्याने कशी करता येईल यात लक्ष घातले, असा तर्क करता येतो. त्यांनीच, बहुधा, त्यावेळी लोकसभेचे अध्यक्ष असलेल्या श्री. दादासाहेब (ग. वा.) मावळंकर या त्यांच्या विश्वासातील ज्येष्ठ व्यक्तीस पंढरपुरला जाऊन तोडगा निघू शकतो का हे पाहण्यास सांगितले असावे. 'माझा आदेश धुडकावून तुम्ही उपोषण चालू ठेवलेय ना, आता भोगा तुमच्या कर्माची फळे' अशी बेपर्वा भूमिका तर गांधींनी घेतली नाहीच; पण, मुंबई प्रांतातल्या 'गांधीवादी' म्हणविणाऱ्या आपल्या ज्येष्ठ सहकाऱ्यांनी आपणांस नीट व पूर्ण माहिती करून दिली नाही, आणि त्यामुळे आपला आदेशही न्याय देणारा नव्हता हे मनोमन स्वीकारून, गुरुजींचे प्राण वाचविण्याची तातडी केली पाहिजे ही सक्रिय भूमिका घेतली. असे दिसते की, मुंबई प्रांताचे काँग्रेसी शासन व काँग्रेसचे नेतृत्व हे गुरुजींच्या बाजूचे नाही हे माहीत असल्याने, बडवे मंडळी (काही सन्माननीय अपवाद वगळता) मंदिर खुले करण्याबाबत बेपर्वा होती. श्री. दादासाहेब मावळंकर यांचे गुजराथमधील स्थान, त्यांचे मराठीपण, त्यांची गांधीजींशी असलेली निकटता, लोकसभेचे सभापती हे त्यांचे पक्षातीत ज्येष्ठ स्थान, त्यांचे सौम्य, शांत व मनमिळावू प्रगल्भ व्यक्तित्व या सगळ्यांचा या प्रकरणी उपयोग झाला. त्यांची निवड किती बरोबर होती हे नंतरच्या घटनांवरून स्पष्ट होते. गांधींनी या प्रकरणात जातीने लक्ष किती घातले होते याचीच ही निशाणी मानता येते. तथाकथित गांधीवादी नेतेमंडळींना हा शालजोडीतला आहेर होता. ज्या पायरीपर्यंत हरिजनांसह सर्वांना जाता येत होते, त्यापुढे मंदिराच्या दारापर्यंतही मी आपले स्वागत स्वीकारावयास येऊ शकत नाही, ही दादासाहेबांनी घेतलेली भूमिका त्यांच्या सखोल व जागरूक विवेकबुद्धीची व तत्त्वनिष्ठेची द्योतक होती. राजाभाऊंच्या चरित्रात सारी हकीकत बऱ्यापैकी तपशिलात दिली आहे. त्यावरून, पंढरपुरात बडव्यांविरुद्ध वातावरण तापत चालले होते, मंदिर खुले करण्याच्या दिशेने लोकमताचा दबाव वाढविला जात होता ही गोष्ट खरी असली, तरी बडव्यांना संरक्षण

देण्याची शासनाची ठाम भूमिका दिसत असल्याने, दबावाचा उपयोग झालाच असता असे खात्रीने सांगता येत नव्हते हे स्पष्ट होते. दादासाहेबांनी गांधींच्या सांगण्यावरून जातीने मध्यस्थी केली नसती तरी, आणखी कोणी-तरी केलीच असती, अशी छाप चरित्र-ग्रंथावरून मनावर पडत नाही. सामोपचाराने, उभय पक्षांचा मान राखून जो तोडगा दादासाहेबांनी सुचवला त्यात त्यांचे चातुर्य प्रकट होते. गुरुजींनी तो स्वीकारला यात गुरुजींनीही तुटेपर्यंत न ताणण्याचा विवेक प्रकट केला. कायद्याच्या बडग्याने मंदिर खुले होण्यापेक्षा आपण ते खुले करण्यास संमती देण्यात शहाणपण आहे हे जाणण्याचा समंजसपणा बडवे पंचकमिटीने दाखवला.

– ३ –

१० मे १९९७ रोजी पंढरपुर येथे या घटनेच्या स्मृतीला उजाळा देण्यात आलाच आहे, तर केवळ साने गुरुजींचे स्मरण करण्यात समाधान मानून बाब सोडून देणे योग्य होणार नाही. गुरुजींना मानणाऱ्या गोतावळ्याने – लोकशाही समाजवादी चळवळीने, *साधना* परिवारा'ने – या निमित्ताने आत्मपरीक्षण करण्याची विशेष गरज आहे.

पन्नास वर्षांपूर्वी सहा महिने गुरुजींनी महाराष्ट्रात अथक प्रचार केला. गुरुजींच्या वाणीत प्रकट होणाऱ्या ओजस्वितेचा, त्यांच्या शब्दाशब्दामधून व्यक्त होणाऱ्या अंतरीच्या तळमळीचा ज्यांना अनुभव आहे त्यांना तर हे मान्यच होईल की, त्यांची या दौऱ्यातली भाषणे गावोगावच्या लोकांच्या हृदयाला खोलवर भिडल्याशिवाय राहिली नसणार. ही एक फार मोठी घडामोड होती. जे वातावरण निर्माण झाले असणार त्याचे पुढे अस्पृश्यता निवारण्याच्या दृष्टीने वा समाजपरिवर्तनाच्या दृष्टीने काय झाले? या घटनेनंतर महाराष्ट्रात एका व्यापक चळवळीची उभारणी का झाली नाही? श्रीविठ्ठल मंदिर खुले होणे ही गोष्ट जणूकाही घडलेच नाही अशी हवेत का विरून गेली?

१९४७ सालीदेखील डॉ. बाबासाहेब आंबेडकरप्रणीत दलित चळवळ ही मंदिरप्रवेशाला, सिद्धान्ततः तरी, फार महत्त्व देणारी राहिली नव्हती. 'हिंदू म्हणून जन्माला आलो असलो तरी हिंदू म्हणून मरणार नाही' या घोषणेला अनुसरून बाबासाहेब हिंदुधर्माला सोडचिठ्ठी देण्याच्या तयारीत होते. तेव्हा, त्यांच्या दृष्टीने मंदिरप्रवेश ही प्राण पणाला लावावा अशी गोष्ट नसेल तर समजू शकते. पण महाराष्ट्रभरच्या सर्वसाधारण पूर्वास्पृश्यांच्या दृष्टीने, तसेच वारकरी संप्रदायातील सवर्ण व अस्पृश्य दोघांच्याही दृष्टीने, ही एक मोठी घटना असणार. तो सारा कालखंड वस्तुतः असा होता ज्या वेळी बेचाळीसच्या ऑगस्ट क्रांतीचे वलय अच्युत पटवर्धन, एस.एम. जोशी, शिरुभाऊ लिमये आदी मंडळींच्या भोवती होते. राष्ट्रसेवादलाचे कामही जोरात होते. पूर्वास्पृश्य जातींमधील तरुणांना मोठ्या प्रमाणावर महाराष्ट्रभर गावोगावी सेवादलात आणण्याच्या दृष्टीने ही घटना उपयोगाची ठरायला हवी होती. वारकरी संप्रदायातल्या मंडळींना जवळ करून समाजवादी चळवळीची बांधणी करण्याची एक मोठी संधी चालून आली होती.

येथेच प्रश्न उपस्थित होतो. गुरुजींच्या हृदयात पांडुरंगाला ति पंढरपुरच्या श्रीविठ्ठल मंदिराला, संतांना जे स्थान होते ते समाजवादी चळवळीतल्या, सेवादलातल्या पुढारी मंडळींच्या हृदयात होते का? वारकरी चळवळ ही मध्ययुगातील धार्मिक-सामाजिक समता प्रस्थापनेची, राजाश्रयावर नव्हे तर लोकशक्तीवर आधारित, व्यापक समतावादी चळवळ होती हे त्यांचे वाचन त्या काळातही नसावे. नंतरच्या काळात तर ते नव्हतेच हे आपण जाणतो. पोथीनिष्ठ, मूलतत्त्ववादी समाजवादी विचारव्यूह हा निधर्मी; धर्म ही गोष्टच आता कालबाह्य झालेली आहे असे मानणारा. गुरुजींनी जर श्रीविठ्ठल मंदिराला लक्ष्य करून उपोषण सुरू केले नसते तर, ते मंदिर सर्वांना खुले झाले काय किंवा न झाले काय, या चळवळीतल्या मंडळींना त्याचे खरे तर काही सोयरसुतक नव्हते, असे म्हटले तर वावगे ठरू नये.

साने गुरुजी हे समाजवादी चळवळीतल्या नेत्यांना जवळचे होते, या चळवळीतल्या अनेक तरुणांवर त्यांची मायेची पाखर होती, आणि राष्ट्रसेवादलातल्या सैनिकांच्या दृष्टीने ते एक दैवत होते, या तिन्ही गोष्टी खऱ्याच आहेत. '*साधना* परिवारा'ने त्यांची स्मृती पूज्यभावाने जपली आहे. आणि तरीही, साने गुरुजी व ही चळवळ यात, चळवळीचा विचारव्यूह बदलेपर्यंत, सांधता न येणारे अंतर कायम राहील. "वारकरी' संप्रदायातला शेवटचा महापुरुष" असे विनोबांनी म्हटले; पण समाजवादी चळवळीतल्या कालच्या व आजच्या मंडळींना त्यांचा असा उल्लेख भावणार नाही, यावरून हे अंतर कोणत्या जातकुळीचे आहे याची कल्पना येईल.

या मुद्याचे महत्त्व पुढील प्रकारे मांडता येईल. महाराष्ट्रातील समता प्रस्थापनेची डावी, पुरोगामी चळवळ सेक्युलरवादी, धर्मविन्मुख वा धर्मउच्छेदक विचारव्यूहांच्या पायावर गेली पन्नास वर्षे उभारली गेली आहे. वारकरी संप्रदाय, संतपरंपरा यांच्याकडे समतेच्या लढ्यातील शत्रूपक्ष म्हणूनच तिने जास्त पाहिले आहे; प्रा.गं.बा. सरदार यांच्यासारखे काही सन्माननीय अपवाद वगळता

अनुक्रमणिका

संतांच्या कार्याचे अवमूल्यन करण्यात धन्यताही मानली आहे. साने गुरुजींचा वारसा या चळवळीने खरोखर स्वीकारलाच नाही असा याचा अर्थ होतो.

याचा पडताळा आपणांस पुढील अनुभवातही मिळतो. जातपातनिर्मूलन, अस्पृश्यतेचे उच्चाटन व समता प्रस्थापन यासाठी गेल्या शंभर वर्षांमध्ये कोणी लक्षणीय कामगिरी केली, कोणी वैचारिक नेतृत्व केले, याबद्दल जेव्हा या चळवळीतील प्रमुख मंडळी बोलतात, लिहितात तेव्हा बहुतेक वेळा ही परंपरा महात्मा जोतिबा फुले, राजर्षी शाहू महाराज व डॉ. आंबेडकर अशी सांगितली जाते. या परंपरेत क्वचित कधी महर्षी विठ्ठल रामजी शिंदे यांचे नाव घेतले जाते. महात्मा गांधींचेही नाव घेण्याविषयी एक संकोच अलीकडे आढळत होता. साने गुरुजींचे नाव या परंपरेत घेतले गेल्याचे उदाहरण शोधूनही सापडेल अशी खात्री नाही.

याचे एक स्पष्टीकरण यातही आहे का, की ज्यांनी ज्यांनी अस्पृश्यतानिर्मूलनाच्या संदर्भात 'हरिजन' शब्द उपयोगात आणला, ज्यांनी सवर्ण हिंदू, हिंदुधर्म व भारतीय संस्कृती यांचा उठताबसता धिक्कार केला नाही, त्यांना खरोखर समता प्रस्थापित करावयाचीच नव्हती, ते पूर्वास्पृश्यांचे छुपे व म्हणून जास्तच घातक शत्रू होत, ही भूमिका गेली अनेक वर्षे आक्रमक पद्धतीने मांडली गेली आहे. ती मांडणाऱ्यांमध्ये आंबेडकरवादी मंडळी सर्वांत पुढे आहेत. आता, गुरुजींनी तर गांधीजींना अनुसरून हरिजन शब्द वापरला; गांधीजींचे नेतृत्वच ते मानीत होते. तुलनेने डॉ. आंबेडकरांना त्यांनी गौण स्थान दिले. तेव्हा, पन्नास वर्षांपूर्वी प्राणांची बाजी लावून, विचारप्रसाराचे एवढे मोठे काम सघनतेने करून एवढी मोठी कामगिरी साधली तरी, साने गुरुजींना जर महत्त्वाचे स्थान दिले, तर सारी आंबेडकरवादी चळवळ तुटून पडेल, ही शक्यता होती. आजही ही शक्यता कायम आहेच.

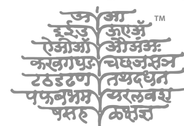
मधल्या पन्नास वर्षांमध्ये आपण साने गुरुजींना या संदर्भात कसे विसरलो, का विसरलो याच्या खोलात जाण्याची प्रेरणा या सुवर्णमहोत्सवी वर्षी झाली तर आपण गुरुजींना न्याय देण्यास आरंभ केला असे होणार आहे. अर्थात, गुरुजी हयात नसल्याने, आपण असे आत्मपरीक्षण केले वा केले नाही तरी त्यांना काही फरक पडत नाही. आत्मपरीक्षण आपल्या व एकंदरीतच समतेच्या चळवळीच्या दृष्टीने उपकारक व आवश्यक आहे म्हणून ते करावयाचे. एरवी, पुढची पन्नास वर्षे परत आपण गुरुजी, श्रीविठ्ठल मंदिर, गुरुजींचा प्रचारदौरा, त्यांचे उपोषण विसरून तरी जाऊ किंवा, अधिक वाईट म्हणजे, परिवर्तनाचे जे आजचे समाजकारण-राजकारण आहे त्याची सोय म्हणून, त्यांचा वारसा खरे तर नाकारीत, त्यांचे नाव केवळ एक हत्यार म्हणून वापरू.

साने गुरुजींचे असे संक्षेपण होणार नाही याची खबरदारी घेणे हे त्यांचे पुण्यस्मरण करणाऱ्या आपणा सर्वांचे कर्तव्य आहे.

वसंत पळशीकर






मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास


नवभारत
७५
अमृतमहोत्सवी
वर्ष

मार्क्सचा मानवी परात्मतेचा सिद्धान्त (१

मुरलीधर पवार

प्रस्तुत लेखात मार्क्सच्या 'एलिनेशन' या सिद्धान्ताचा विचार करावयाचा आहे.[१] मार्क्सने तत्कालीन सामाजिक-आर्थिक परिस्थितीच्या पार्श्वभूमीवर मानवी समस्यांचा विचार करून त्या सोडविण्यासाठी आपल्या तात्त्विक दृष्टिकोनातून एक निश्चित स्वरूपाचा तत्त्वव्यूह मांडण्याचा प्रयत्न केला. मानवी अस्तित्व व त्याचे या विश्वामध्ये असलेले स्थान हे या तत्त्वव्यूहाचे अधिष्ठान म्हणता येईल. म्हणजे, माणूस हा या तत्त्वव्यूहामध्ये केंद्रस्थानी आहे. अर्थात मार्क्सने मानवी अस्तित्वाचा विचार करताना माणसाच्या वैशिष्ट्यपूर्ण गुणधर्मांबरोबर त्याच्या मर्यादाही विचारात घेतल्या आहेत. माणूस व त्याच्या समस्या समजून घेण्यासाठी मुळात माणूस म्हणजे काय हे समजून घेण्याचा मार्क्सने प्रयत्न केला, आणि मानवी अस्तित्व व मानवी स्वभाव यांसंबंधी आपल्या संकल्पना स्पष्ट केल्या. मी माझ्या मागील लेखामध्ये मार्क्सच्या यासंबंधीच्या तात्त्विक भूमिकेची ओळख करून देण्याचा प्रयत्न केला आहे.[२] मार्क्सच्या दृष्टीने माणूस हे एक कृतिशील अस्तित्व आहे हे आपण पाहिले आहेच. माणसाची ही कृतिशीलता केवळ 'परमतत्त्वाचे आत्मज्ञान' करून घेण्यापुरतीच मर्यादित नाही. तर या विश्वामध्ये, समाजवास्तवामध्ये परिवर्तन घडवून आणणे, नवीन निर्मिती करणे आणि हे करीत असताना स्वतःच्या जीवनामध्ये बदल घडवून ते अधिकाधिक उन्नत व संपन्न करणे हे मानवी कृतिशीलतेचे सर्वात महत्त्वाचे काम आहे. म्हणून मार्क्सच्या दृष्टीने माणूस किंवा मानवी इतिहास ही कधीही पूर्णत्वास जाणारी किंवा संपणारी गोष्ट नाही; किंवा आजपर्यंतच्या इतिहासावरून मानवाची अंतिम दृष्ट्या व्याख्याही करता येणार नाही.

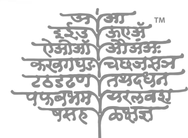
मानवी अस्तित्वाचे वैशिष्ट्य असे आहे की, त्याच्या विकासाच्या मानवोचित शक्यता मर्यादित व निश्चित करता येत नाहीत. माणूस हा आपला विकास कसा घडवून आणतो? मार्क्स म्हणतो की, माणूस आपला विकास आपल्या कृतिशीलतेमधून (praxis) घडवून आणतो. म्हणजे, मार्क्सचा मानवी जीवनाविषयीचा विचार केवळ अमूर्त अशा संकल्पनात्मक पातळीवर राहात नाही. तो माणसाच्या जीवन-व्यवहारामध्ये प्रत्यक्षगत होतो. मार्क्स जेव्हा भांडवली समाजव्यवस्थेची चिकित्सा करतो, तेव्हा तो या समाजव्यवस्थेतील **परात्म** झालेला माणूस आपल्या मनुष्यत्वाच्या शक्यतांची परिपूर्ती का करू शकत नाही याची मीमांसा करतो. म्हणून मार्क्सची मानवी अस्तित्वाची संकल्पना परात्मभाव व त्याच्या निरासाच्या प्रक्रियेपासून विलग करता येत नाही. दि. के. बेडेकरांनी मानवी जीवनाच्या आजपर्यंतच्या वाटचालीचा मार्क्सला अभिप्रेत असलेला अर्थ विशद करताना म्हटले आहे की :

"मानवाने परात्मतेचा भ्रम स्वीकारून केलेला संस्कृतिप्रपंच व भौतिक जीवनाचा पसारा जेव्हा समग्र मानवजातीला ग्रासून भयभीत करू लागला, तेव्हा या परात्मतेचा भीषण अर्थ माणसाला कळू लागला... मानवजातीपुढे आज भयाचा काळोख आहे. आशावादाचा आधार मग कोठे आहे? तर तो मानुषतेतच आहे. मनुष्य कसा आहे? तर तो इतर प्राण्यांच्यासारखा आपल्या देहाच्या व मनाच्या मर्यादांनी वेढलेला आहे. पण त्याचे मन सर्जनशील आहे. इतरांबद्दल प्रेम वाटण्याचे सामर्थ्य त्या मनाला आहे. परिस्थितीचे आकलन करून तिला ईप्सित रूप देण्याचे मनोधैर्य व कौशल्य मानवी मनात व कर्तृत्वात आहे. म्हणूनच पाषाणयुगातील मानव आजवरचा इतिहास घडवू शकला. हा इतिहास हाच मानुषतेच्या सामर्थ्याचा एकमेव पुरावा आहे व तेच भविष्यासाठी आश्वासन आहे. यात गूढ असे काही नाही. मानुषतेला कोणत्याही 'परात्म' शक्तीच्या

---

१. 'एलिनेशन' या संज्ञेसाठी दि.के. बेडेकरांनी 'परात्मभाव' ही संज्ञा योजिली आहे. प्रस्तुत लेखात 'परात्मभाव' किंवा 'परात्मता' या संज्ञांचाच मी उपयोग केला आहे.

२. 'कार्ल मार्क्सची मानवी स्व-भावाची संकल्पना', *नवभारत* (नोव्हेंबर-डिसेंबर) दिवाळी १९९१.





आशीर्वादाची येथे भुलावण नाही. मार्क्सचा मानवतावाद मानुषतेच्या या प्रत्यक्ष आधारावर उभा आहे. त्याची शिकवण 'परात्मते'तून मुक्ती लाभण्यासाठी, मानुषतेच्या परतलाभासाठी आहे.... परात्मतेचा निरास म्हणजेच मानुषतेचा लाभ. हा व्हावयाचा तो माणसाला, म्हणजेच जे आपले आहे तेंच आपल्याला परत लाभणे आहे."[३]

मानवजातीपुढे उभे असलेले परात्मताजन्य भयाचे संकट कसे दूर करता येईल? ते संकट कोणत्याही पारलौकिक शक्तीला शरण जाऊन दूर होणार नाही. ते मानवालाच आपल्या प्रयत्नांनी दूर करता येईल. त्यासाठी आपल्या जीवनधारणेमध्ये व मनात बदल होण्याची माणसाला गरज वाटू लागली. युरोपच्या तत्त्वज्ञांनी या प्रश्नाच्या दिशेने मानवी मनाचा शोध घेतला. मार्क्सच्या आधी हेगेलने या प्रश्नाची आपल्या पद्धतीने मांडणी केली. फोइरबाखनेही आपल्या तात्त्विक दृष्टिकोनातूने धार्मिक परात्मभावाची मांडणी केली. मार्क्सने ती संकल्पना स्वीकारून तिचा आपल्या वेगळ्या दृष्टिकोनातून विचार केला. हेगेलची मांडणी चिद्‌वादी दृष्टिकोनातून केलेली होती, तर फोइरबाख व मार्क्स यांची मांडणी भौतिकवादी दृष्टिकोनातुन केलेली होती. परात्मभावाचे तत्त्व तिघांनीही जरी समान अर्थाने मानले, तरी तिघांच्याही दृष्टिकोनांमध्ये भेद आहे. त्याचा विचार पुढे केला आहे.

परात्मभाव या संकल्पनेला मोठा इतिहास आहे. तिचा उगम माणसाच्या धार्मिक जीवनामध्ये झाला असून ती धर्म-संकल्पनेइतकीच पुरातन आहे. सर्वच पाश्चिमात्य व पौर्वात्य तात्त्विक विचारप्रवाहांमध्ये या संकल्पनेच्या संदर्भात विचार केलेला आढळतो. हा विचार माणसाच्या शोकात्म दैवाधीनतेशी निगडित आहे. हेगेलने ही संकल्पना आपल्या आधीच्या तत्त्वज्ञांकडून घेतली. परंतु त्या संकल्पनेला त्याने नवीन अर्थ, नवीन दिशा व अधिष्ठान दिले, व त्यातून त्याने मानवी प्रगतीची दिशा सूचित केली. हेगेलपूर्व तत्त्वज्ञांनी या संकल्पनेचा अर्थ माणसाच्या शोकात्म प्रारब्धामध्ये शोधण्याचा प्रयत्न केला. हेगेलने या संदिग्ध मानववंशशास्त्रवादी तात्त्विक दृष्टिकोनाचा अवलंब न करता या संकल्पनेला प्रत्यक्ष मानवी श्रम किंवा कृतिशीलतेचा आधार देऊन मानवी अस्तित्वाचा व त्याच्या विकासाचा वेगळ्या दिशेने अर्थ लावण्याचा प्रयत्न केला.

मार्क्सच्या विचारविश्वावर, विशेषतः सुरुवातीच्या काळामध्ये, हेगेल, फोइरबाख व अभिजात राजकीय अर्थशास्त्रज्ञ यांच्या विचारांचा प्रभाव पडलेला दिसतो. या प्रभावाचे स्वरूप पुढील विवेचनाच्या ओघात स्पष्ट होत जाईलच. मात्र मार्क्सप्रणीत परात्मभावाचा सिद्धान्त अनेक दृष्टींनी वैशिष्ट्यपूर्ण असल्यामुळे या वैचारिक प्रभावांपेक्षाही या सिद्धान्ताच्या वैशिष्ट्यपूर्णतेचा विचार केला पाहिजे.

ख्रिस्ती धर्मामध्ये माणूस मूलतः पापभ्रष्ट मानला आहे. त्याचा होणारा अधःपात व अखेर त्याची पापापासून केली जाणारी मुक्तता हे या धर्मातील गृहीत तत्त्व, म्हणजे परात्मता व तिचा होणारा निरास यासंबंधी केलेले पहिले भाष्य म्हणता येईल. ईश्वरापासून दूर गेल्यामुळे होणारा शोक हा ज्यू व ख्रिश्चन धर्मांच्या पुराणकथांतील सामाईक विषय आहे. म्हणजे, माणूसच दैवी आज्ञेचे उल्लंघन करून ईश्वरापासून व त्याने उपदेशिलेल्या कर्तव्याचरणापासून दूर जातो. या पापापासून किंवा आत्मदुराव्यातून येशू त्याची सुटका करतो, अशी समजूत प्रचलित आहे. आणखी असेही एक मत आहे की, पाश्चिमात्य वैचारिक विश्वामध्ये परात्मतेच्या विचाराला बायबलच्या 'जुन्या करारा'तील मूर्तिपूजेच्या संकल्पनेमुळे प्रथम व्यक्तरूप मिळाले. तात्त्विक विचारांच्या पातळीवरही परात्मतेच्या संकल्पनेचा विचार नंतर केलेला आढळतो. निसर्ग किंवा वस्तुजात हे विश्वचेतनाचे परात्मरूप आहे असे हेगेलने म्हटले आहे.

मार्क्सच्या दृष्टीने परात्मभाव ही मूलतः ऐतिहासिक संकल्पना आहे. माणूस परात्म होतो म्हणजे तो कशापासून तरी दुरावला जातो. ही प्रक्रिया काही निश्चित स्वरूपांच्या कारणांमुळे घडते. ही कारणे आपल्याला माणूस आणि त्याच्या जीवनामध्ये घडणाऱ्या घटना व परिस्थिती यांच्या अन्योन्य संबंधामध्ये आढळतात. ही कारणे इतिहासाच्या चौकटीत किंवा कालौघात व्यक्त होतात. त्याचप्रमाणे 'परात्मभावाचा निरास' (transcendence of alienation) हीदेखील ऐतिहासिक संकल्पना आहे. कारण परात्मभावाच्या निरासासाठी केलेली कृती ही सामाजिक जीवनाच्या चौकटीतच केली जाते. या

३. 'मार्क्सचा समाजपरिवर्तनाचा दृष्टिकोण', *समाज प्रबोधन पत्रिका*, अंक १९ व २० (१९६७- ६८), पृ. १३-१४.

अनुक्रमणिका

सामाजिक जीवनाला ऐतिहासिकतेचे परिमाण असते. म्हणून यशस्वीपणे सिद्धीस नेलेली परात्मभावाच्या निरासाची प्रक्रिया माणसाला गुणात्मकदृष्ट्या वेगळ्या परिस्थितीमध्ये नेऊन सोडते.

या प्रक्रियांच्या बाबतीत एक गोष्ट कटाक्षाने ध्यानात ठेवली पाहिजे. काही संकल्पना ऐतिहासिक स्वरूपाच्या असतात हे जरी खरे असले तरी, ज्या वैचारिक व्यूहांमध्ये त्यांचा उपयोग केला जातो त्या वैचारिक व्यूहांचे स्वरूप ऐतिहासिक असेलच असे म्हणता येत नाही. कारण, वरेच वेळा, या विचारव्यूहांमध्ये केलेले विश्लेषण एखाद्या टप्प्यावर गूढवादी झाल्याचे प्रत्ययास येते. अगदी सामाजिक-आर्थिक वास्तवाच्या आधारे मांडलेल्या परात्मभावाच्या संकल्पनेमागे देखील सामाजिक जीवनातील विविध घटकांच्या गुंतागुंतीचे व परस्परसंबंधांच्या ऐतिहासिक प्रक्रियेचे खरेखुरे आकलन असेलच असे नाही. ऐतिहासिकतेचा तो एक केवळ बाह्य देखावाही असेल. पुराणकथांचे (mythologies) मूलतः हेच काम असते. या पुराणकथांमध्ये मानवी विकासप्रक्रियेमध्ये अनुस्यूत असलेल्या सामाजिक व ऐतिहासिक समस्यांचे खरे स्वरूप काय आहे हे न सांगता त्यांचे मिथिक पातळीवर स्थानांतर केले जाते, व त्यांची वासलात लावली जाते. परात्मभावाच्या समस्येचे ज्यू व खिश्चनधर्मीय आकलन याच स्वरूपाचे आहे. सर्वच धार्मिक आकलनांसंबंधी हे विधान सत्य म्हणता येईल. अर्थात माणसाच्या वैचारिक इतिहासामध्ये काही तत्त्वज्ञांचे अपवादही आहेत. त्यांनी परात्मभावाच्या समस्येमधील गुंतागुंत व तिच्या सामाजिक परिणामांचे वास्तव ऐतिहासिक दृष्टिकोनातून मांडले. हेगेल हा जरी चिद्वादी तत्त्वज्ञ असला तरी त्याच्या आकलनामध्ये मानवी परात्मतेच्या सामाजिक परिणामांचे भान होते.

परात्मभावाच्या संकल्पनेमागे मानवी अस्तित्वाचा प्रश्न आहे. मानवी अस्तित्वमीमांसेमध्ये जो मूलभूत महत्त्वाचा प्रश्न आहे, तो म्हणजे मानवी स्वभावाशी काय अनुरूप किंवा अनुकूल आहे, आणि कोणत्या कारणामुळे माणूस आपल्या सारतत्त्वापासून (essence) किंवा मनुष्यत्वापासून परात्म होतो? या प्रश्नाचे उत्तर देण्यासाठी आपल्याला मानवी अस्तित्वाच्या इतिहासाचा आधार घ्यावा लागतो. अन्यथा बुद्धीला न पटणाऱ्या कोणत्या तरी गूढवादाची मदत घ्यावी लागते. ऐतिहासिक दृष्टिकोनातून आपल्याला परात्मभावाचे निदान करता येते. कारण मानवी स्वभावाची काहीएक प्रमाणभूत (standard) कल्पना आपल्या मनात असते. तिच्या आधारे आपण या प्रक्रियेचे विश्लेषण/मूल्यमापन करू शकतो.

या ठिकाणी महत्त्वाचा मुद्दा असा आहे की, मानवी स्वभावाचे मूल्यमापन किंवा स्पष्टीकरण आपण कोणत्या तात्त्विक दृष्टिकोनातून करतो. म्हणजे, मानवी स्वभावाचे आकलन करताना मानवजातीची समानता मानतो, की अन्य आणखी काही निकष आपल्या मूल्यमापनामध्ये असतात, हे पाहणेही आवश्यक आहे. कारण, काही कारणांमुळे मनुष्यजातीची मूलभूत समानता आपण जर नाकारली, तर त्याचा अर्थ आपण या समस्येला असलेल्ले ऐतिहासिकतेचे परिमाण नाकारतो असा होईल. मग सामाजिक जीवनामध्ये असलेल्या विषमतेचे समर्थन करण्यासाठी ती 'निसर्गा'नेच निर्माण केली आहे असे स्पष्टीकरण द्यावे लागेल; किंवा धार्मिक दृष्टिकोनातून ही विषमता 'ईश्वर-प्रणीत' (divine order) आहे असे म्हणावे लागेल. म्हणजे, एखाद्या तत्त्वज्ञाचा मानवी समानतेच्या प्रश्नाकडे बघण्याचा विशिष्ट दृष्टिकोन व त्या विशिष्ट दृष्टिकोनामुळे त्याच्या मानवी स्वभावविषयक संकल्पनेला असलेल्या मर्यादा त्याच्या ऐतिहासिकतेच्या संकल्पनेची सखोलता तसेच परात्मभावाच्या स्वरूपाविषयी असलेली त्याची मर्मदृष्टी निश्चित करतात.

मानवशास्त्राच्या दृष्टिकोनातून समाजधारणेचे आणखीही एक मॉडेल आपल्या समोर ठेवले जाते. त्याच्याही बाबतीत असे म्हणावे लागेल की, त्याला जर ऐतिहासिकतेचे परिमाण नसेल, तर त्याचीदेखील गूढवादातच गणना करावी लागेल. या मॉडेलप्रमाणे सामाजिक जीवनाची 'जैविक' (organic) संकल्पना मांडली जाते. या संकल्पनेप्रमाणे सामाजिक जीवनामध्ये प्रत्येक घटकाने/व्यक्तीने आपले नियोजित कर्तव्य योग्य रीतीने केले पाहिजे. हे कर्तव्य निसर्गानेच किंवा ईश्वरानेच पूर्वनियोजित आराखड्याप्रमाणे श्रेणिबद्धतेमध्ये निश्चित केलेले असते. हे मॉडेल मांडताना मानवी शरीराचे उदाहरण पुढे ठेवले जाते, आणि सर्व समाजासमोर एक नैसर्गिक मॉडेल म्हणून त्याचे समर्थन केले जाते.

मार्क्सपूर्व विचारवंतांनी मानवी परात्मतेच्या संदर्भात आपले सिद्धान्त मांडताना मानवी अस्तित्वाचे आकलन मर्यादित दृष्टिकोनातून केले. म्हणजेच, सुसंगत व द्वंद्वात्मक ऐतिहासिक

दृष्टिकोनाचे महत्त्व त्यांनी समजून घेतले नाही. त्यामुळे सामाजिक जीवनातील विसंगती सोडविण्यासाठी त्यांनी अनैतिहासिक दृष्टिकोनातून आपले विचार मांडले. त्यांना ज्या विसंगती दिसत होत्या त्यांचा, सामाजिक जीवनाची प्रत्यक्षता विचारात घेऊन सैद्धान्तिक दृष्ट्या त्यांना अर्थ लावता आला नाही. मार्क्सचे सैद्धान्तिक आकलन सुसंगत असून त्याला द्वंद्वात्मक ऐतिहासिकतेचे परिमाण होते. अस्तित्वमीमांसा (ontology) व मानवशास्त्र (anthropology) या दोन्ही शास्त्रांच्या परस्परसंबंधांचे त्याचे सखोल आकलन या दृष्टीने महत्त्वपूर्ण होते. मार्क्सचा सर्वसमावेशक व सुसंगत ऐतिहासिक सिद्धान्त याच संबंधांच्या द्वंद्वात्मकतेवर उभा आहे. त्याने मानवी अस्तित्वाची मीमांसा सर्वसाधारण अस्तित्वमीमांसेच्या चौकटीमध्ये केली. मार्क्सने सर्वसाधारण अस्तित्वमीमांसा जर मानवशास्त्राच्या चौकटीमध्ये केली असती, तर तिला ऐतिहासिकतेचा आधार न देता आल्यामुळे मानवी अस्तित्वाचे ऐतिहासिक दृष्ट्या त्याला स्पष्टीकरण करता आले नसते. शिवाय, मानवी अस्तित्वाचे आकलन मानवशास्त्रीय तत्त्वांच्या एकतर्फी आधारावर झाले असते, व त्यामुळे त्या अस्तित्वाला स्वयंसिद्ध तत्त्वाधिष्ठित व्यवस्थेचे स्वरूप प्राप्त झाले असते याचे मार्क्सला भान होते. फोइरबाखची मानवी अस्तित्वाची मीमांसा अशीच एकतर्फी झालेली आहे. हेगेलने जरी सर्वसाधारण अस्तित्वमीमांसा मानवशास्त्रामध्ये विलीन केली नाही, तरी मानवी इतिहासाची त्याची मीमांसा अमूर्त, तार्किक चिंतनाच्या पातळीवरच व्यक्त झाली आहे.

मार्क्सचे मानवी अस्तित्वासंबंधीचे आकलन हेगेलच्या अमूर्त चिंतनात्मक आकलनाहून व फोइरबाखच्या शुद्ध निसर्गाशी जोडलेल्या अनैतिहासिक आकलनाहून पूर्णतः भिन्न आहे. मानवी अस्तित्व हे समग्र अस्तित्वाचा म्हणजे निसर्गाचाच अविभाज्य भाग म्हणून मार्क्स समजून घेतो. तो म्हणतो की, माणूस हे समग्र अस्तित्वाचा संदर्भ व अधिष्ठान असलेले मूलभूत स्वरूपाचे अस्तित्व आहे. या वैशिष्ट्यपूर्ण मानवी अस्तित्वाचा अर्थ त्याच्या समग्र अस्तित्वाशी असलेल्या द्वंद्वात्मक संबंधातून विकसित होतो. या दोन घटकांच्या परस्पर संबंधांचे स्वरूप जर समजले नाही, तर न सुटणाऱ्या विसंवादांना तोंड द्यावे लागते. केवळ मानवी विशिष्टतेचाच संदर्भरहित विचार केला, तर त्यातून अपरिवर्तनीय, स्थिर स्वरूपाचे मानवी सारतत्त्वासारखे निष्कर्ष निष्पन्न होतात. आणि या सर्व प्रक्रियेत अनुस्यूत असलेली द्वंद्वात्मक ऐतिहासिकता पूर्णपणे नाहीशी होते.

म्हणून केवळ मानवशास्त्रावर आधारलेल्या एखाद्या काल्पनिक अपरिवर्तनीय मानवी वैशिष्ट्याची किंवा गुणधर्माची समग्र अस्तित्वाच्या सातत्याशी गल्लत करता कामा नये. केवळ काही मानवशास्त्रीय तत्त्वांच्या आधारे प्रचलित मानवी व्यवहारांचा अर्थ लावण्याचा प्रयत्न केला, तर मानवी स्वभावाच्या संदर्भात काही स्थिर स्वरूपाच्या गुणधर्मांचे अस्तित्व गृहीत धरावे लागते. उदा., भांडवली व्यवस्थेच्या संदर्भात 'माणसाचा स्वभाव हा मूलतः स्वार्थी असतो' असे तत्त्व मांडले जाते. ते भांडवली अर्थशास्त्रज्ञांनी ठामपणे व मोठ्या प्रेमाने प्रतिपादन केलेले तत्त्व आहे. खरे तर, परात्मभावातून निर्माण होणाऱ्या सामाजिक जीवनातील या समस्यांचे मूळ समग्र अस्तित्वाच्या सातत्यामध्ये असते. त्यांना मानवी स्वभावाच्या एखाद्या गुणधर्माशी जोडणे योग्य नाही. समग्र वास्तव विचारात घेऊन त्यांची चिकित्सा करण्याची गरज असते.

मार्क्सने समग्र अस्तित्व व वैशिष्ट्यपूर्ण मानवी अस्तित्व यांच्या सैद्धान्तिक समन्वयातून परात्मतेच्या मानवी समस्या समजून घेतल्या; आणि या समन्वयाच्या आधारावर त्यांचा निरास कसा करता येईल याचीही दिशा सूचित केली. खरे तर परात्मतेच्या विश्लेषणातच ही दिशा सूचित होते. मार्क्सपूर्व विचारवंतांच्या तत्त्वदृष्टीचा आवाका मर्यादित होता. या मर्यादेमुळे त्यांनी आपले लक्ष केवळ मानवशास्त्रीय दृष्टिकोनातून नैतिक व विचारप्रणालीपर शिक्षणावर किंवा प्रबोधनावर केंद्रित केले. या मर्यादित दृष्टिकोनांच्या मिश्रणातून माणसासंबंधी एक संदिग्ध व अपुरे आकलन पुढे आले. या आकलनाने एका 'विवेकशील' माणसाची (rational man) प्रतिमा आपल्यासमोर उभी केली. प्रत्येक गोष्ट या 'प्रबुद्ध' माणसाच्या (enlightened man) मॉडेलशी मिळतीजुळती असली पाहिजे असा आग्रही विचार पुढे आला. त्यामुळे परात्मभावाची जी अंगे केवळ बुद्धिप्रामाण्यवादाशी (reason) विरोधी वाटत होती त्यांचे अमूर्त कसोटीवर त्याप्रमाणे वर्गीकरण करण्यात आले. त्या ऐतिहासिक परिस्थितीतील सामाजिक जीवनामध्ये सर्वसाधारण हिताचे संरक्षण करण्याऐवजी काही विशिष्ट मर्यादित वर्गाच्या

अनुक्रमणिका

हिताचे संरक्षण कसे करता येईल याचा अधिक विचार केला गेला. मानवी समानतेच्या तत्त्वाला अमूर्त अशा कायद्याच्या क्षेत्रापुरते सीमित केले गेले. माणसाच्या सामाजिक जीवनाच्या संदर्भात मानवशास्त्राच्या कामगिरीबद्दलदेखील तेच म्हणता येईल. सामाजिक जीवनातील अनेक निषिद्ध गोष्टींवर बुद्धिवादाच्या आधारावर कडाडून हल्ला करण्यात आला. परंतु माणसाच्या सामाजिक जीवनाचा विचार करताना समग्र वास्तव व मानवी अस्तित्वाची विशिष्टता यांच्या द्वंद्वात्मक संबंधांचे स्वरूप समजून घेऊन सामाजिक जीवनातील विसंवादांची, अपुरेपणाची, संघर्षांची चिकित्सा करण्याची त्यांना गरज वाटली नाही. त्यांनी केवळ तत्कालीन समाजवास्तवाला हितकारक ठरेल अशा 'बुद्धिप्रामाण्यवादी' मानवाचे अमूर्त मॉडेल आदर्श म्हणून पुढे ठेवले.

या 'बुद्धिप्रामाण्यवादी' माणसाच्या संकल्पनेच्या आधारे सामाजिक जीवनाचा अर्थ समजून घेण्यामध्ये तत्कालीन विचारवंतांना अपयश आले. कारण त्यांच्या विचारप्रणालींचे, त्यांच्या आकलनाचे मूळ तत्कालीन सामाजिक वास्तवामध्ये असल्यामुळे त्यांना त्या वास्तवाच्या मर्यादा होत्या. ते सामाजिक वास्तव अनेक अंतर्विरोधांनी, विसंवादांनी, संघर्षांनी ग्रासलेले होते. त्या वास्तवाचे खरे स्वरूप त्या विचारवंतांना त्यांच्या मर्यादित व एकतर्फी दृष्टिकोनामुळे समजू शकले नाही. शिवाय या सामाजिक वास्तवाच्या मुळाशी असलेल्या आर्थिक क्षेत्रातील भांडवली विकासप्रवृत्तींचीही अजून पूर्ण वाढ व्हायची होती. त्यामुळे त्यांच्या खऱ्या स्वरूपाचे आकलन त्यांना समाधानकारक रीत्या करता आले नसावे. प्रबोधनाच्या या तत्त्वज्ञांनी आपल्या परीने या दृष्टीने तत्कालीन समाजवास्तव समजून घेण्यासाठी द्वंद्वात्मक दृष्टिकोनातून थोडेफार तात्कालिक स्वरूपाचे प्रयत्न केले. परंतु त्यांच्या द्वंद्वात्मक दृष्टिकोनाला मूलभूत स्वरूपाच्या भौतिकवादी तत्त्वदृष्टीचा आधार नव्हता. भौतिकवादी द्वंद्वात्मकतेच्या मूलभूत तत्त्वांचे महत्त्व त्यांच्या मर्यादांमुळे त्यांना समजले नाही. हे महत्त्व त्यांना इतिहास व मानवशास्त्र यांच्या समन्वयातून साकार झालेल्या भौतिकवादी द्वंद्वात्मक अस्तित्वमीमांसेच्या समग्र तत्त्वव्यूहाच्या साहाय्याने समजू शकले असते. परंतु त्यावेळच्या त्यांच्या एकूण सामाजिक व ऐतिहासिक परिस्थितीच्या टप्प्यावर त्यांना या प्रकारचे आकलन शक्य झाले नाही. मार्क्स परिस्थितीच्या वेगळ्या टप्प्यावर उभा होता, व त्याच्या तत्त्वदृष्टीला ऐतिहासिक द्वंद्वात्मक भौतिकवादाचा आधार होता.

अठराव्या शतकामध्ये परात्मतेमुळे अवमानवीकरणाचे जे परिणाम झाले, त्यांचा अर्थ केवळ नीतिवादी दृष्टिकोनातून लावण्याचा प्रयत्न झाला. नीतिशिक्षणाची रूसोची कल्पना कान्टने पुढे नेली, व तिची सैद्धान्तिकतेच्या उच्चतम स्थानावर स्थापना करण्यात आली. परंतु केवळ प्रचलित नैतिक दृष्टिकोनातून हा प्रश्न समजून घेता आला नाही. अठराव्या शतकाच्या अखेरीला सामाजिक जीवनातील संघर्ष, विसंवाद अधिक तीव्र झाले. परात्मतेची तीव्रताही अधिकाधिक वाढू लागली. याचा परिणाम असा झाला की, माणसाच्या 'सदसद्विवेक बुद्धीला'च केवळ कौल लावण्यासाठी नीतिवाद्यांनी पुरस्कारिलेल्या नीतिशिक्षणाचे संदिग्ध व वादग्रस्त स्वरूप स्पष्ट झाले.

रूसो, कान्ट, शिलर आदी नैतिक शिक्षणाचा पुरस्कार करणाऱ्या तत्त्वज्ञांपेक्षा भांडवली समाजव्यवस्थेकडे पाहण्याचा हेगेलचा दृष्टिकोन मूलतः भिन्न होता. त्याचे या व्यवस्थेच्या मूलभूत नियम व प्रमेयांविषयीचे ज्ञान सखोल होते. परंतु हेगेलच्या तत्त्वदृष्टीमध्ये मध्यवर्ती स्वरूपाचा विरोधाभासही आहे हे विसरून चालणार नाही. भांडवली उत्पादनप्रक्रियेमुळे सामाजिक जीवनामध्ये निर्माण होणाऱ्या विसंवादांच्या व विघटनप्रक्रियेच्या निरासाची गरज तो आपल्या विचारांमध्ये व्यक्त करतो. परंतु त्याचा या समस्येकडे व तिच्या निराकरणाकडे पाहण्याचा दृष्टिकोन 'चिकित्साविरहित प्रत्यक्षवादी' (uncritical positivism) आहे. अर्थात परात्मभावाच्या निरासाची गरज त्याने जरी या दृष्टिकोनातून केली, तरी तिचे समर्थन त्याने नैतिक कर्तव्यभावनेतून केले नाही. म्हणजे, हेगेलच्या दृष्टीने परात्मतेच्या निरासाच्या प्रक्रियेकडे केवळ 'नैतिक गरज' म्हणून पाहता येत नाही. ती हेगेलप्रणीत समावर्तनाच्या प्रक्रियेमध्ये (dialectical process) अनुस्यूत असलेली आंतरिक गरज आहे. हेगेलच्या तत्त्वमीमांसेमध्ये अस्तित्वाच्या ऐतिहासिकतेची दखल घेतली आहे खरी; परंतु त्याने सामाजिक-आर्थिक वास्तवातील विसंवादांकडे कसे पाहिले आहे? मार्क्स म्हणतो : "...wealth, state power, etc.,

are understood by Hegel as entities estranged from the human being, this only happens in their form as thoughts..... they are thought-entities, and therefore merely an estrangement of pure, i.e. abstract, philosophical thinking."[४] परिणामी द्वंद्वात्मक किंवा समावर्तन प्रक्रियेमध्ये अनुस्यूत असलेली विसंवादांच्या किंवा परात्मतेच्या निरासाची प्रक्रियादेखील संकल्पनात्मक पातळीवरच राहते. मार्क्सची टिप्पणी अशी आहे : "The whole history of the alienation process and the whole process of the retraction of the alienation is therefore nothing but the history of the production of abstract thought, of logical speculative thought."[५] त्यामुळे हेगेलच्या भूमिकेमधून भांडवली समाजव्यवस्थेमध्ये आढळणाऱ्या परात्मतेला प्रत्यक्षपणे कसलाही धक्का लागत नाही. मार्क्सच्या मते हेगेलचा हा चिद्‌वादी दृष्टिकोन खरे तर बूर्झ्वा दृष्टिकोनच होता. या दृष्टिकोनांचे स्वरूप अनिश्चित व संदिग्ध होते. हेगेल ज्या समाजव्यवस्थेत राहत होता, त्या व्यवस्थेचे समस्याप्रधान व संदिग्ध स्वरूप त्याच्या एकूण तत्त्वज्ञानामध्ये व्यक्त झालेले दिसते.

युटोपियन समाजवाद्यांच्या लिखाणामध्ये सामाजिक समस्यांची चिकित्सा केलेली आहे. श्रमिक वर्गाच्या उदयाची दखल घेऊन त्यांनी भांडवली समाजव्यवस्थेतील परात्मतेचीही चिकित्सा केली. प्रस्थापित समाजव्यवस्थेचा निरास करण्यासाठी त्यांनी जो पर्याय मांडला तो समाजव्यवस्थेच्या काल्पनिक मॉडेलच्या रूपात मांडला. भांडवली व्यवस्थेतील अंतर्विरोधांची, समग्र समाजवास्तव व भांडवली व्यवस्थेची एकूण रचना विचारात घेऊन वस्तुनिष्ठ चिकित्सा करण्याऐवजी त्यांनी नैतिक उपदेशावरच समाधान मानलेले दिसते. श्रमिकांच्या उन्नतीसाठी कल्पनारम्य आदर्श व्यवस्थांच्या कल्पनेत ही मंडळी रमलेली दिसते.

आता मार्क्सचा मानवी परात्मतेसंबंधीचा दृष्टिकोन काय आहे याची थोडक्यात ओळख करून घेऊ. मार्क्सच्या परात्मभावाच्या संकल्पनेमध्ये परात्मतेचा निरास कसा करता येईल याचा प्रामुख्याने विचार केलेला आहे. परात्मतेच्या निरासासाठी भांडवली समाजव्यवस्थेच्या जागी समाजवादी व्यवस्थेची स्थापना करण्याची गरज तो प्रतिपादन करतो. मार्क्स म्हणतो की, या गरजेचे समर्थन कोणत्याही अमूर्त नैतिक तत्त्वांच्या आधारावर करण्याची आवश्यकता नाही. ती ऐतिहासिक गरज असून ती मानवी अस्तित्वाच्या विकासक्रमामध्ये अनुस्यूत आहे. भांडवली व्यवस्थेतील उत्पादनपद्धतीमुळे माणसाचे अवमानवीकरण (de-humanization) होते. अवमानवीकरणाची ही प्रक्रिया मार्क्सच्या नजरेसमोर घडत होती. तिचा मार्क्सच्या वैचारिक घडणीवर व बांधिलकीवर निश्चितच परिणाम झाला हे नाकारता येत नाही. परंतु त्याच्या प्रतिपादनामागे केवळ हेच कारण नव्हते. मानवी अस्तित्व आणि त्याला आधारभूत असलेल्या वस्तुनिष्ठ वास्तवाची समग्रता यांच्या द्वंद्वात्मक विकासक्रमाचा इतिहास त्याच्या नजरेसमोर होता. या ऐतिहासिक विकासक्रमामध्येच ही गरज अनुस्यूत आहे हे त्याचे मर्मग्राही आकलन त्याच्या प्रतिपादनामागे आहे. मार्क्सच्या पूर्वसूरींना त्यांच्या मर्यादित विश्वदृष्टिकोनांमुळे परात्मतेच्या मुळाशी जाता आले नाही. आता, भांडवली व्यवस्थेत काय घडते? श्रमिकाचे श्रम एखाद्या निर्मितीमध्ये मूर्त होतात तेव्हा त्या प्रक्रियेमधून, श्रमिकाच्या बाजूने पाहिल्यास, त्याचे निर्मितीच्या रूपातील श्रम त्याच्यापासून काढून घेतले जातात, तो त्यांना पारखा होतो. त्याच प्रक्रियेकडे भांडवलाच्या मालकाच्या बाजूने पाहिल्यास श्रमिकाचे परात्म श्रम विशिष्ट निर्मितीच्या रूपात मालकाच्या कब्जात येतात. ("This process of objectification appears in fact as a process of alienation from the standpoint of labour and an appropriation of alien labour from the standpoint of capital."[६])

---

४. Marx Karl, Engels Friedrich, Collected Works, Vol.3, (MECW), Progress Publishers, Moscow, page 331.

५. MECW, Vol.3, page 331.

६. Marx Karl, quoted in Meszaros Istvan, *Marx's Theory of Alienation.*

मानवी अस्तित्वाचा अर्थ मार्क्स आपल्या विशिष्ट विश्वदृष्टिकोनातून लावतो. माणूस हा निसर्गाचाच जरी एक भाग असला, तरी मानवी अस्तित्व हे माणसाला लाभलेल्या जाणिवेमुळे, संज्ञेमुळे वैशिष्ट्यपूर्ण झाले आहे. माणूस आपले हे वैशिष्ट्यपूर्ण जीवन निसर्गाच्याच साहाय्याने आपल्या श्रमाद्वारे किंवा कृतिशीलतेने अर्थपूर्ण करतो. मार्क्सच्या मते स्वतःच्या श्रमांद्वारे 'बाह्य निसर्गा'ला स्वतःच्या कल्पनेनुसार, उद्दिष्टांनुसार आकार देत, निर्मिती करीत, स्वतःच्या श्रमांना मूर्तरूप देत (objectification) बाह्य निसर्ग आपल्या व्यक्तित्वाचा व जीवनाचा अर्थपूर्ण भाग बनविणे (appropriation) यात माणूसपण साठवलेले आहे. मानवी श्रमांबद्दल बोलणे म्हणजे माणसालाच प्रत्यक्ष भिडणे होय, असे मार्क्स म्हणतो ते यामुळेच. भांडवली व्यवस्थेचे जे समर्थक असतात, त्यांना या व्यवस्थेतील उत्पादनपद्धतीमध्ये अंगभूत असलेल्या परात्मतेच्या मूलभूत निर्धारक घटकांची जाणीव कशी होणार? त्यासाठी श्रमिकांच्या दृष्टिकोनातून या प्रक्रियेकडे पाहण्याची गरज होती. भांडवली उत्पादनपद्धतीमध्ये श्रम वस्तुरूपात मूर्त होताना परात्मतेची निर्मिती कशी होते याचा या दृष्टिकोनातून उलगडा होतो.

परंतु श्रमिकांच्या भूमिकेतून हा प्रश्न समजून घेताना ही भूमिका चिकित्सक हवी हे लक्षात ठेवले पाहिजे. कारण सरळपणे चिकित्सारहित दृष्टिकोनाचा अवलंब करून केवळ श्रमिकांच्या भूमिकेशी पक्षपातीपणे तादात्म्य पावून हा प्रश्न समजणार नाही. मार्क्सने श्रमिकांच्या भूमिकेतून परात्मतेचा प्रश्न समजून घेताना मानवी अस्तित्वाची विशिष्टता कधीच नजरेआड केली नाही. या प्रक्रियेशी संबंधित असलेल्या objectification, alienation व appropriation या संज्ञांनी सूचित होणाऱ्या प्रक्रियांतून ज्या संमिश्र वास्तवाची समग्रता निर्माण होते, तिचा त्याने मानवी अस्तित्वाच्या विशिष्टतेच्या किंवा मानवी स्वभावाच्या आधाराने अर्थ लावण्याचा प्रयत्न केला. श्रमिकाची संकल्पना मांडताना तो म्हणतो की, श्रमिक म्हणजे भांडवली व्यवस्थेच्या विरोधात उभी असलेली व त्या व्यवस्थेच्या कक्षेत फिरणारी केवळ एक सामाजिक शक्ती नाही. या नकारात्मक भूमिकेच्या अतीत जाणारी ती एक ऐतिहासिक स्वरूपाची शक्ती असून आपल्या कृतिशीलतेला प्रत्यक्षगत करून ती आपल्या परात्मतेचा निरास करू शकते. या प्रश्नाकडे पाहण्याचा मार्क्सचा दृष्टिकोन वैशिष्ट्यपूर्ण होता असे वर म्हटले आहे. तो म्हणतो की, परात्मतेचा अनुभव हा प्रत्यक्ष अनुभव आहे. माणसाच्या व्यक्तिगत व सामाजिक जीवनावर त्याचा परिणाम होतो. तो समजून घेताना माणसाच्या प्रत्यक्ष सामाजिक जीवनाच्या आधारावरच समजून घेतला पाहिजे. आणि म्हणूनच श्रमिकाच्या भूमिकेतून ही समस्या समजून घेताना ती सर्वच सामाजिक जीवनाला कशी व्यापून राहिली आहे हे पाहिले पाहिजे.

मार्क्सला परात्मतेच्या निरासाची जी प्रक्रिया अभिप्रेत आहे, ती समग्र सामाजिक जीवनाशी संबंधित आहे. हा मुद्दा समजून घेतला तर मार्क्सचा या मानवी समस्येकडे पाहण्याचा दृष्टिकोन किती मूलभूत स्वरूपाचा होता हे लक्षात येते. परात्मभावाच्या परिणामांचा विचार केवळ श्रमिकवर्गापुरता करून मार्क्स थांबलेला नाही. तो म्हणतो : "When one speaks of labour, one is directly dealing with man himself."[७]

या कारणानेच परात्मता हे माणसाच्या मनुष्यत्वाला मिळालेले आव्हान ठरले. ते मनुष्यनिर्मित जरी असले, तरी ते ऐतिहासिक दृष्टिकोनातून जर समजून घेतले, तर त्याच्या निरासाचाही मार्ग सापडू शकेल असा मार्क्सला विश्वास वाटत होता.

परात्मता सर्वच सामाजिक जीवनावर कसा परिणाम करते हे समजण्यासाठी मार्क्सची 'श्रमिका'ची (proletariat) संकल्पना परात्मभावाच्या संकल्पनेबरोबर अधिक खोलात जाऊन समजून घ्यावी लागते. दि.के. बेडेकरांनी मार्क्सच्या 'श्रमिका'च्या संकल्पनेचा अर्थ स्पष्ट करताना म्हटले आहे की, "आजच्या समाजात शहरी कामगारवर्ग हा असा आहे की, त्याची नुसती पिळणूक होत नाही, तर तो समाजाच्या परिवर्तनाचे प्रमेय आकलन करू शकेल असा एक वर्ग आहे... शहरी कामगारवर्गाविषयी मार्क्सची वरील भूमिका समजावून घेणेच फार अवघड आहे. याचे मुख्य कारण असे की 'कामगारवर्ग' आज आहे त्या अवस्थेत परिवर्तनाचा अग्रदूत होऊ शकेल ही कल्पना आपण मार्क्सवर लादतो. आपण

७. MECW, Vol.3, page 281.

म्हणजे सुशिक्षित वर्ग. आपल्यामध्ये रंजल्या-गांजल्या माणसांबद्दल कणव असते. अंगमेहनत करणारी माणसे आपल्या सभोवती आपण पाहतो. त्यांच्या हलाखीकडे पाहून आपल्याला असेही वाटते की यांची स्थिती सुधारावी, यांनी साक्षर व्हावे, यांना स्वच्छतेचे महत्त्व कळावे, संस्कृती व परंपरा यांचाही स्पर्श व्हावा. पण यापेक्षा पलीकडे आपण पाहू शकत नाही. मार्क्सही आपल्या म्हणजे सुशिक्षित वर्गातलाच होता. त्याचे मोठेपण व द्रष्टेपण यात आहे की त्याची करुणा पलीकडचे पाहू शकत होती. याचेही कारण असे की, तो आजच्या सर्व समाजाची, मानवजातीची, 'परात्मता' ओळखू शकला व तिच्यातून मुक्त होण्याचे स्वप्न पाहू शकला. मार्क्स हा द्रष्टा होता, भविष्यवादी नव्हता. म्हणून त्याने सांगितलेले परात्मतेच्या निरासाचे ध्येय व सामाजिक परिवर्तनासाठी प्रत्यक्ष समाजाकडे पाहून प्रयत्नशील होण्याचा मार्ग या दोन गोष्टींचे त्याच्या तत्त्वव्यूहाला अधिष्ठान आहे."[८]

मार्क्सचे म्हणणे व बेडेकरांचे स्पष्टीकरण यांचा नेमका अर्थ समजण्यासाठी मार्क्सची परात्मश्रमांची (estranged labour) संकल्पना समजून घेऊ. मार्क्स म्हणतो : Political economy starts from labour as the real soul of production; yet to labour it gives nothing, and to private property everything. Confronting this contradiction, Proudhon has decided in favour of labour against private property. We understand, however, that this apparent contradiction is the contradiction of estranged labour with itself, and that political economy has merely formulated the laws of estranged labour."[९] संपत्ती श्रमामधूनच निर्माण होते या प्रतिपादनापासून अर्थशास्त्राच्या मांडणीचा आरंभ होतो. पण जो श्रम ओततो त्याच्या पदरात निर्धनता येते तर संपत्ती-उत्पादनाची साधने ज्याच्या खासगी मालकीची असतात त्याला सारी संपत्ती मिळते, आणि हेच योग्य वाटप आहे असे अर्थशास्त्र सांगते. या अंतर्विरोधावर प्रहार करीत प्रूधाँने म्हटले की, खासगी मालमत्ता ही चोरी होय; जे श्रमिकाला मिळावयास हवे ते चोरण्यामधून खासगी मालमत्तेच्या रूपात धनसंचय होतो. मार्क्सला प्रूधाँचे म्हणणे मान्य नाही. मार्क्सच्या मते, हा अंतर्विरोध हा केवळ आभास आहे. श्रम परात्म बनतात तेव्हा ते निरपवादपणे श्रमांद्वारे उत्पादित वस्तूपासून श्रमिकाची ताटातूट करतात. हा खरा अंतर्विरोध आहे. अर्थशास्त्राने केवळ परात्म श्रमांचे परिणाम नियमबद्ध केले. ही प्रक्रिया गुंतागुंतीची आहे. तिचे अधिक स्पष्टीकरण देताना मार्क्स म्हणतो : "True, it is as a result of the movement of private property that we have obtained the concept of alienated labour (of alienated life) in political economy. But analysis of this concept shows that though private property appears to be the reason, the cause of alienated labour, it is rather its consequence, just as the Gods are originally not the cause but the effect of man's intellectual confusion. Later this relationship becomes reciprocal."[१०] मार्क्स म्हणतो की, खासगी मालमत्ता हे परात्मश्रमांचे कारण आहे असे जरी दिसत असले, तरी या संकल्पनेच्या अधिक चिकित्सेनंतर आपल्या लक्षात येते की, परात्मश्रमांचीच परिणती खासगी मालमत्तेच्या निर्मितीमध्ये होते. सारे काही ईश्वरी इच्छेने घडते असे आपण मानतो, तशी काहीशी ही गोष्ट आहे. देवांची निर्मितीच माणसाच्या बौद्धिक गोंधळाची वस्तुतः परिणती आहे. नंतर मात्र हा संबंध अन्योन्याश्रयी बनतो. म्हणजे एकदा खासगी मालमत्ता नावाची गोष्ट व्यवहारात आली की तिच्या वापरामधूनही परात्मश्रम निर्माण होतात.

आता परात्मतेची व्यापकता व तिचा निरास यासंबंधी मार्क्सचे म्हणणे काय आहे ते पाहू. परात्मभाव ही संकल्पना अनेकविध संबंध सूचित करते. माणसांचा सचेतन व अचेतन निसर्गाशी, तसेच समाज-वास्तवाशी असलेला परस्परसंबंध

८. 'मार्क्सचा समाजपरिवर्तनाचा दृष्टिकोण', *समाज प्रबोधन पत्रिका*, अंक १९ व २० (१९६७-६८), पृ.१६.
९. MECW, Vol.3, page 280.
१०. MECW, Vol. 3, page 279.

आपण लक्षात घेतला, तर श्रमिकवर्गावर परात्मतेचा जो अनेक अंगांनी परिणाम होतो, तो परिणाम इतर वर्गांवरदेखील होत असतो. कारण समाजजीवनामध्ये आपण अनेक स्तरांवर व अनेक संबंधांनी इतरांशी जोडलेले असतो. याचा अर्थ असा की, श्रमिकाची परात्मता मानवजातीच्या परात्मतेशी जोडलेली आहे. मार्क्स म्हणतो की : "परात्मश्रम आणि खासगी मालमत्ता/संपत्ती यांच्या संबंधांचा असा परिणाम होतो की, सर्वच समाजजीवनावर खासगी मालमत्ता आपले वर्चस्व किंवा सत्ता प्रस्थापित करते. या खासगी मालमत्तेच्या गुलामगिरीपासून समाजजीवनाच्या मुक्ततेचा विचार मात्र श्रमिकमुक्तीच्या राजकीय रूपामध्ये व्यक्त होतो. मुक्ती फक्त श्रमिक वर्गालाच गरजेची आहे म्हणून नाही; तर श्रमिकांच्या मुक्तीमध्ये वैश्विक मुक्ती अंतर्भूत आहे, म्हणून. कारण उत्पादन-क्रियेशी असलेल्या श्रमिकांच्या संबंधामध्येच समग्र मानवजातीच्या दास्याचा, गुलामगिरीचा प्रश्न गुंतलेला आहे. आणि असे सर्वच गुलामगिरीचे व दास्याचे संबंध हे मुळात, थोड्याफार फरकाने, श्रमिकांच्या उत्पादनक्रियेशी असलेल्या संबंधांचेच परिणाम असतात."[११]

याचा अर्थ असा की, परात्मतेचा प्रादुर्भाव साऱ्या समाजामध्ये होतो. समाजजीवनामध्ये परस्परसंबंध माणसा-माणसांतले राहत नाहीत; ते निव्वळ खरेदी-विक्रीचे (कमॉडिफिकेशन) व्यवहार बनतात. भांडवली समाजव्यवस्थेतील उत्पादनपद्धतीमध्ये प्रत्येक व्यक्ती परात्मजीवन जगत असते. या परात्मतेतून भांडवलदाराचीदेखील सुटका होत नाही. तो अधिकाधिक नफा कसा मिळविता येईल, व त्यातून भांडवलाची अभिवृद्धी कशी करता येईल यासाठी भांडवली व्यवस्थेच्या प्रमाण व अंगभूत नियमांची काटेकोरपणे अमलबजावणी करण्याची पराकाष्ठा करीत असतो. लेखक व कलावंत आपली सर्जनशील बुद्धिमत्ता व कला, बाजारात जो सर्वांत जास्त किंमत देतो त्याला विकतात. याप्रमाणे समाजजीवनामध्ये प्रत्येक व्यक्ती इतरांपासून विलग होते. माणसामाणसांतील संबंध चढाओढ, संशय, भीती, शत्रुत्व यांमुळे विकृत बनतात. माणसे आपल्या मनुष्यत्वालाच पारखी होतात, व परात्म जीवन जगतात. म्हणून मार्क्स म्हणतो की, मानवी परात्मश्रम व मानवजातीच्या विकासाचा इतिहास यांच्या संबंधांचे स्वरूप समजून घेतले तर परात्मतेच्या निरासाचा प्रश्न सुटण्यास मदत होईल.[१२]

– २ –

आता मार्क्सप्रणीत परात्मतेच्या सिद्धान्ताचा कसकसा विकास झाला त्याचा संक्षिप्तपणे आढावा घेऊ. मार्क्सच्या या आशयसंपन्न सिद्धान्ताच्या विकासक्रमातील ठळक जागांचाच येथे विचार केला आहे.

इकॉनॉमिक ॲण्ड फिलॉसॉफिकल मॅन्युस्क्रिप्ट्स (१८४४) [यानंतर *मॅन्युस्क्रिप्ट्स*] मध्ये परात्मतेच्या संकल्पनेला जे महत्त्वपूर्ण स्थान आहे, तसे ते तुलनात्मक दृष्ट्या तत्पूर्वीच्या लिखाणामध्ये आढळत नाही. तरीदेखील त्याच्या लिखाणामध्ये तत्त्वज्ञान व कृती किंवा व्यवहार यांची एकात्मता कशी साधता येईल याचा विचार आढळतो. परंतु मार्क्स तो नेमकेपणे व्यक्त न करता सर्वसाधारण स्वरूपात मांडतो. आपल्या 'इंट्रोडक्शन टु धि क्रिटिक ऑफ धि हेगेलियन फिलॉसफी ऑफ राइट' या लेखात तो म्हणतो की : "The task of history... is to establish the truth of this world.... to unmask

११. उपरोक्त, page 280 : "From the relationship of estranged labour to private property it follows further that the emancipation of society from private property, etc., from servitudes is expressed in the political form of the emancipation of the worker; not that their emancipation alone is at stake, but because the emancipation of the workers contains universal human emancipation -- and it contains this, because the whole of human servitude is involved in the relation of the worker to production, and all relations of servitude are but modifications and consequences of this relation."

१२. उपरोक्त, page 281 : "How is this estrangement rooted in the nature of human development? We have already gone a long way to the solution of this problem by transforming the question of the origin of private property into the question of the relation of alienated labour to the course of humanity's development."

self-estrangement in its unholy forms. Thus the criticism of heaven turns into the criticism of the earth, the criticism of religion into the criticism of law and the criticism of theology into the criticism of politics."[१३]

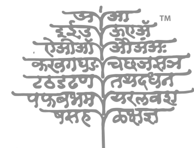
राजकारण-अर्थकारणाच्या क्षेत्रात काय घडते आहे, कायदेकानू काय आहेत, लौकिक जीवनाची मांडणी कशी आहे यांचा जणूकाही माणसांच्या दुरवस्थेशी – 'आत्म-दुराव्या'शी – काहीच संबंध नाही असे गृहीत धरून पारलौकिक-धार्मिक विचारव्यूहांची चिकित्सा करून, योग्य विचारव्यूह स्वीकारला की हा आत्म-दुरावा मिटेल या भूमिकेवर मार्क्स तुटून पडताना येथे दिसतो. मार्क्स माणसाच्या ऐहिक जीवनाचीच चिकित्सा करण्याचा आग्रह धरतो. त्याच्या मर्मदृष्टीला समाजजीवनातील विसंवाद त्यावेळीही जाणवत होते. म्हणून प्रत्यक्ष सामाजिक जीवनाची चिकित्सा केल्याशिवाय या विसंवादांचे स्वरूप व कारणे समजणार नाहीत याची तो जाणीव करून देतो. त्याच्या प्रतिभेची चुणूक आपल्याला या ठिकाणीही जाणवते.

मार्क्सचे सुरुवातीचे लेखन व विचार राज्यसंस्था व राजकारण यांवरच प्रामुख्याने केंद्रित झालेले होते. हेगेलच्या तत्त्वव्यूहाचा अभ्यास करीत असताना त्याच्या परात्मभावाच्या सिद्धान्ताची मार्क्सने दखल घेतली. परंतु आश्चर्याची गोष्ट अशी की, त्या वेळी त्याच्या विचारव्यूहामध्ये परात्मश्रमाची संकल्पना नीटशी रुजलेली नव्हती. परात्मश्रमाच्या संकल्पनेची त्याने नंतर *मॅन्युस्क्रिप्ट्स*मध्ये पद्धतशीर मांडणी केली. समाजजीवनामध्ये माणूस एक नागरिक म्हणून राज्यसंस्थेपासून कसा परात्म होतो या समस्येपासून त्याने आपल्या तात्त्विक, राजकीय व सामाजिक विचारांचा आरंभ केला.

पश्चिम जर्मनीतील ऱ्हाईन प्रांतातील १८४२-४३ च्या काळातील या घटना आहेत. तसे पाहिले तर या घटनांचे स्वरूप काही मोठे नव्हते. या प्रांतामध्ये जंगलांमधून लाकडांची चोरी करणाऱ्यांच्या संख्येमध्ये वाढ होत होती व सरकार त्यांच्याविरुद्ध कारवाई करीत होते. या घटनांनी मार्क्सचे लक्ष वेधून घेतले. त्याने या समस्येचा अभ्यास केला. त्याचे म्हणणे असे होते की, सरकार हे खरे तर सामुदायिक हितसंबंधांचे रक्षण करण्यासाठी आहे. तसे न करता ते खासगी मालमत्तावाल्यांच्याच हितसंबंधांचे रक्षण करण्यात धन्यता मानते. म्हणजे, या व्यवस्थेमध्ये राज्यसंस्था दैनंदिन गरज भागविण्यासाठी जंगलातून लाकूडफाटा आणण्याच्या पूर्वापार चालत आलेल्या लोकांच्या पारंपरिक हक्कांची पायमल्ली करीत असून लोक या व्यवस्थेपासून परात्म होत आहेत. मार्क्सचा समाजवास्तव समजून घेण्याचा प्रयत्न अधिकाधिक सूक्ष्म होत होता. आपल्या समकालीनांच्या आकलनातील अनैतिहासिकतेची चिकित्सा करून तो व्यापक अशा भौतिकवादी दृष्टिकोनातून समाजवास्तवाच्या समग्रतेतील गुंतागुंतीचा अर्थ लावण्याचा प्रयत्न करीत होता. १८४३ पर्यंतच्या त्याच्या या वैचारिक वाटचालीचा, विशेषतः त्याच्या भौतिकवादी सिद्धान्ताचा आपल्याला त्याच्या *क्रिटिक ऑफ धि हेगेलियन फिलॉसफी ऑफ राइट* (१८४३) या हस्तलिखितावरून मागोवा घेता येतो. त्याच्या भौतिकवादी व कम्युनिष्ट निष्ठांनाही आता निश्चित स्वरूप येत होते. त्यासाठी त्याने तात्त्विक, ऐतिहासिक, आर्थिक व राजकीय विचारांचे अध्ययन सुरू केले होते. राजकारणाबरोबर अर्थशास्त्राचा चिकित्सक अभ्यासही त्याने सुरू केला होता. त्याने हेगेलच्या चिद्‌वादी तत्त्वव्यूहातील विसंगती, बूर्झ्वा अर्थशास्त्रज्ञांचा एकांगी दृष्टिकोन, युटोपियन समाजवाद्यांच्या विचारांच्या मर्यादा व त्रुटी स्पष्ट केल्या. अर्थात आपल्या पूर्वकालीन व समकालीन विचारवंतांच्या तत्त्वव्यूहांतील विवेकपूर्ण ग्राह्य विचारांशी तो सहमत होता. परंतु मार्क्स त्यांच्याशी सहमत होऊन थांबला नाही, तर तो त्या विचारांच्या पलीकडे जाण्याचा प्रयत्न करीत होता. फोइरबाखच्या भौतिकवादी विचारांचे त्याने स्वागत केले. परंतु फोइरबाखच्या भौतिकवादी दृष्टिकोनाच्या मर्यादाही त्याने तात्त्विक व व्यावहारिक दृष्टिकोनातून स्पष्ट केल्या. विशेषतः सामाजिक जीवनाच्या संदर्भात फोइरबाखच्या भौतिकवादाला मर्यादा होत्या हे त्याने दाखवून दिले. मार्क्सने हेगेलची चिकित्सा करताना फोइरबाखप्रमाणे धर्माच्या चिकित्सेचा आधार घेतला नाही. त्याने सामाजिक जीवनातील परस्परसंबंधांची चिकित्सा केली. त्याच्या अधिष्ठानाचा शोध घेतला. हेगेलने राज्यसंस्था व आर्थिक-भौतिक जीवन विलग मानून आपल्या दृष्टिकोनातून

१३. उपरोक्त, page 176.

अनुक्रमणिका





विचार मांडले होते. हेगेलच्या या विचारांची चिकित्सा करून त्याने आपला निष्कर्ष मांडला की, राज्यसंस्थेचे निर्धारण 'सिव्हिल सोसायटी' करते. सार्वजनिक हित नव्हे, तर व्यक्तिगत खासगी हितसंबंध हे 'सिव्हिल सोसायटी'चे संघटन-सूत्र असते. स्थूलमानाने, 'सिव्हिल सोसायटी' म्हणजे मध्ययुगातील समूहनिष्ठ सरंजामशाही व्यवस्था विघटन पावल्यावर आकारास आलेली, व्यक्तिवादी, खासगी हितसंबंधांभोवती उभारलेली समाजव्यवस्था असे म्हणता येईल.

मार्क्सला प्रचलित भौतिक जीवनाच्या प्रत्यक्षतेचे खरे स्वरूप काय आहे हे उघड करायचे होते. या बूर्ज्वा समाज-व्यवस्थेच्या विकासक्रमातील महत्त्वपूर्ण टप्पे स्पष्ट करताना, विशेषतः भौतिक संबंधांच्या क्षेत्रामध्ये प्रस्थापित झालेल्या खासगी मालमत्तेच्या वर्चस्वाच्या भूमिकेची त्याला चिकित्सा करायची होती. भौतिक संबंधांची चिकित्सा करून त्याने असे स्पष्ट केले की, आजची प्रस्थापित राज्यसंस्था आणि बूर्ज्वा मालकीहक्क व्यवस्था यांचे अन्योन्य संबंध असून "The political constitution at its highest point is therefore the constitution of private property."[१४] म्हणजे, बूर्ज्वा समाजामध्ये, अंतिमतः, राज्यसंस्थेची राज्यघटना ही खासगी मालमत्तेच्या हितसंबंधांची संरचना असते. या हस्तलिखितामध्ये मार्क्सने या संदर्भात केलेले निवेदन त्याच्या वैचारिक वाटचालीतील एक महत्त्वपूर्ण टप्पा म्हणावा लागेल.

मार्क्स म्हणतो, "पूर्वीच्या परिस्थितीपेक्षा आजची समाज-स्थिती वेगळी आहे. आजच्या समाजव्यवस्थेचे ('सिव्हिल सोसायटी'चे) वेगळेपण असे की, आजची भौतिक-आर्थिक (समाज) व्यवस्था व्यक्तीचे एका जैव-समुदायाची ('कम्युनिटी') घटक-सभासद म्हणून, समूहांशी तादात्म्य पावलेली व्यक्ती म्हणून पोषण, धारण करीत नाही. उलटपक्षी, व्यक्ती कोणत्या वर्गाची म्हणून राहील की नाही ही गोष्ट ती जे काम करीत असेल त्या कामाने अंशतःच ठरते; अंशतः ती योगायोगाची गोष्ट असते. ती अमुक *वर्गा*तली आहे हे ठरणेदेखील वरवरचे ठरणे असते; कारण, ना ती व्यक्ती जे काम करीत असते त्यामध्ये ते अनुस्यूत असते, ना प्रस्थापित नियमांनुसार संघटित झालेल्या व तिच्याशी एका सुनिश्चित संबंधाने बद्ध असलेल्या एका वास्तविक समुदायाच्या स्वरूपात *वर्गा*चा तिला प्रत्यय येतो. तिचे भरणपोषण करणाऱ्या कामाशी व्यक्तीचा खराखुरा जैव संबंध नसतो; ती कोणत्या खऱ्या *वर्गा*ची सभासद ते कामावरून ठरत नाही. उदाहरणार्थ, डॉक्टर हा आजच्या भौतिक-आर्थिक समाजव्यवस्थेत एक विशेष वर्ग नाही. एक व्यापारी/उद्योजक दुसऱ्याच्या सापेक्ष वेगळ्याच वर्गात मोडतो. त्या दोघांचेही *सामाजिक* स्थान सारखे नसते. भौतिक-आर्थिक व्यवस्था (सिव्हिल सोसायटी) जशी राज्यसंस्थेपासून विलग झाली आहे, तद्वतच भौतिक-आर्थिक व्यवस्था ही *वर्ग* आणि *सामाजिक* स्थान यांच्यात दुभंगली गेली आहे. या दोहोंमध्ये अनेकपदरी संबंध असले तरी दुभंगलेपण हे वास्तव आहेच. *सुखोपभोग घेता येण्याची क्षमता आणि सुखोपभोग* हे 'सिव्हिल सोसायटी'चे वा वर्गाचे संघटन-सूत्र आहे. 'राज्याची नागरिक-सभासद' ही भूमिका वठविण्याच्या वेळी, भौतिक-आर्थिक व्यवस्थेतील सभासदव्यक्ती वर्गापासून, तिच्या खऱ्या, वास्तविक खासगी स्थानापासून स्वतःला वेगळी काढते; असे करूनच मनुष्य (ह्युमन बीइंग) म्हणून असलेली स्वतःची (जन्मसिद्ध) भूमिका अंगिकारू शकते. भौतिक-आर्थिक व्यवस्थेतील तिची इतर सर्व स्थाने/भूमिका या बाह्य आहेत असे तिच्या *दृष्टोत्पत्तीस* येते; त्या *सारभूत* नाहीत (इन-एसेन्शियल), गाभ्यापर्यंत पोचणाऱ्या नाहीत असे व्यक्ती अनुभवते. मनुष्य म्हणून ती स्वतःला खासगीपणापासून वेगळे काढते तेव्हाच, समाजशील व्यक्ती (सोशल बीइंग) म्हणून तिचे, राज्याची सभासद हे निर्धारण तिला मानवी व्यक्ती म्हणून दर्जा प्राप्त करून देते. समाज-व्यवस्थेतील तिच्या जगण्यासाठी त्यांची गरज तिला ध्यानात येते, व्यवस्थेशी तिचा त्या बंधही जोडतात, पण हा संबंध इतका वरवरचा असतो की, ती तो बंध सहजी तोडून टाकू शकते. *व्यक्तिवादा*च्या (इंडिव्हिज्युॲलिझम) तत्त्वाची पराकोटीची तार्किक परिणती म्हणजे आजची 'सिव्हिल सोसायटी'. (आजच्या भौतिक-आर्थिक व्यवस्थेमध्ये वैयक्तिक अस्तित्व/जगणे हे अंतिम लक्ष्य बनते; कृतिशीलता/कृती, काम/व्यवसाय, आशय इत्यादी ही केवळ उपजीविकेची साधने ठरतात.)[१५]

१४. उपरोक्त, page 98.

१५. Marx Karl, *Early Writings* (Ed. Lucio Colleti), Penguin Books, London, 1975, page 147.

मध्ययुगात राज्यसंस्थेचे संघटन 'इस्टेट्स'चा आधारे केलेले होते. 'इस्टेट' म्हणजे जन्मजात सामाजिक दर्जा, स्थान, व्यवसाय, श्रेणी यांनुसार पडणारे विभाग. काहीसे आपल्याकडील जाती-वर्णांसारखेच हे विभाग. व्यक्ती कोणत्यातरी एका 'इस्टेट'ची घटक-सभासद म्हणून गणली जात असे. पण, मार्क्स प्रश्न करतो की, वदललेल्या भौतिक-आर्थिक व्यवस्थेमध्ये जेव्हा राज्यसत्ता राज्यघटना तयार करून या इस्टेट्सचे स्वतःला अधिष्ठान देऊ पाहते तेव्हा नेमके काय घडत असते? फ्रेंच राज्यक्रांतीनंतर युरोपभर जे स्थित्यंतर घडून आले त्यामुळे ही 'इस्टेट्स' वर आधारित रचना मोडली. व्यवसाय, उत्पन्न यांनुसार, राजकीय विचारप्रणालींनुसार वर्ग अस्तित्वात आले. परिणामी राज्यसंस्थेशी व्यक्तीचे नागरिक या नात्याने जे संबंध प्रस्थापित झाले ते मानवी (नागरिक) व्यक्ती म्हणून. म्हणजे, सामाजिक-आर्थिक दृष्ट्या जरी असमानता शिल्लक राहिली तरी, राजकीय विश्वात व्यक्ती समान गणल्या जाऊ लागल्या. आता, इस्टेट्सच्या आधारे प्रातिनिधिक जबावदार राज्यव्यवस्था प्रस्थापित करण्याची गोष्ट तत्कालीन प्रशिया (जर्मनीतले मोठे व प्रवळ राज्य) करीत असेल, तर ते एक प्रतिगामी पाऊल ठरेल. कारण राज्यघटना माणसांमध्ये भेद करणार, त्यांना विलग करणार; त्याचा आधार पूर्वीच्या काळी ती कोणत्या 'इस्टेटी'त मोडत होते हा असणार. (म्हणजे कुळी, निवास, जन्म-परंपरागत दर्जा/स्थान या प्रकारच्या कसोट्यांवरून.) मार्क्सचा मुद्दा समजून घ्यावयाचा असेल तर, भारतीय संविधानाने जात, जमात, धर्म, भाषा अशा कसोट्यांवर समाजविभाग पाडून जवाबदार प्रातिनिधिक राज्यपद्धती राबवावयाची असे ठरविले, अशी कल्पना करा. आता, मार्क्स म्हणतो की, असे जे 'गुणविशेष' वापरावयाची कल्पना केलेली आहे ती कशी आहे, तर प्राण्यांचे वर्गीकरण करतो तसे माणसांचे वर्गीकरण करण्यासारखी ती गोष्ट होईल. कुळी, पिढीजात पारंपरिक व्यवसाय/काम, स्थान, निवास इत्यादी गुणविशेष हे 'खासगी' (private) पैलू आहेत; जशी केसांचा रंग, उंची, अवयवांची ठेवण वगैरे वैशिष्ट्ये. माणसाचे मनुष्यत्व म्हणजे काही या गोष्टी नव्हेत. मार्क्स येथे हेगेलच्या राज्यसंस्थेविषयक तात्त्विक उपपत्तीचे खंडन करीत आहे ही गोष्ट ध्यानात ठेवली पाहिजे. राजकीय व्यवहारांचे जे विश्व आहे त्या विश्वामध्ये व्यक्तीचा सहभाग तिच्या व्यक्तित्वाच्या 'खासगी' पैलूंवर आधारलेला नसावा, तर सर्व मानवांना एकत्र जोडणारे जे सार्विक (युनिव्हर्सल), सर्वांच्या ठायी असणारे मनुष्यत्व असते तो सहभागाचा आधार असला पाहिजे, ही मार्क्सची भूमिका आहे. प्रशियन राज्यघटनेत ती नाकारली जात होती, व या राज्यघटनेचे समर्थन हेगेल करीत होता. या कारणाने मार्क्स हेगेलचे येथे खंडन करतो. येथे मार्क्सचे लेखन उदारमतवादी, लोकशाही भूमिकेमधून केले जाताना दिसते.

मार्क्सच्या *क्रिटिक ऑफ हेगेल्स डॉक्ट्रिन ऑफ थि स्टेट* या लेखनात वरील विवेचन जेथे येते त्याच्यानंतर, मध्ययुगाशी तुलना करीत तो म्हणतो, 'The modern age, *civilization*, commits the opposite mistake. It isolates the *objective* essence of man, treating it as something purely *external* and material. It does not treat the content of man as his true reality.'[१६] 'मॉडर्न एज' म्हणजे उत्कर्ष पावणारी बूर्ज्वा समाजव्यवस्था व संस्कृती होय. माणूस बाह्यात्कारी जसा आढळतो, भौतिक-लौकिक व्यवहारात त्याचे जे रूप आढळते ते वेगळे काढून, 'माणूस म्हणजे हेच' असे आधुनिक युग गृहीत धरते. पण माणसाविषयीचे खरे सत्य वा वास्तव हे नाही, असे मार्क्स म्हणतो. आधुनिक बूर्ज्वा समाजात माणसाची संपत्ती, मालमत्ता, पद, व्यवसाय, कीर्ती, सत्ता, दहशत वगैरे गोष्टी पाहून, या सर्व मूर्त गोष्टी म्हणजेच व तेवढाच तो माणूस असे मानले जाते. मार्क्सच्या दृष्टीने, स्वतःच्या ठायी असलेल्या कृतिशीलतेच्या आधारे व श्रम या माध्यमाद्वारे उपयोगी गोष्टींची निर्मिती/उत्पादन करीत, त्या प्रक्रियेद्वारा स्व व इतर यांच्याशी आत्मीय संबंधांनी जोडलेले राहून, एकीकडे स्वतःला घडवीत, अभिव्यक्त करीत, त्याच वेळी 'इतरां'नाही (यात निसर्गही आला) मानवीय रूप देत अर्थपूर्ण जीवन जगण्याचा प्रकृतीधर्म हा माणसाच्या माणूसपणाचा आशय आहे. याकडे आधुनिक युगाच्या संस्कृतीचे दुर्लक्ष झाले आहे. ही पण, त्याच्या मते, दुसऱ्या टोकाची, पण मोठीच चूक आहे.

१८४३ च्या अखेरीला मार्क्स पॅरिस येथे राहू लागला. पॅरिसमधील वास्तव्यामुळे त्याच्या दृष्टिकोनामध्ये काही निश्चित

१६. उपरोक्त, page 148.





स्वरूपाचे बदल झाले. पॅरिसमधील बौद्धिक वातावरण अधिक प्रेरणादायी व उत्साहवर्धक होते. त्यामुळे समकालीन समाज-व्यवस्थेच्या चिकित्सक विश्लेषणातून तो काही मूलगामी निष्कर्षाप्रत आला. फ्रान्ससारख्या ऐतिहासिक दृष्ट्या प्रगत अशा देशात राहून त्याने समकालीन जर्मनीच्या सामाजिक व राजकीय मागासलेपणाची व त्यातून निर्माण झालेल्या विसंवादांची चिकित्सा केली. ही चिकित्सा त्याने अमूर्त आदर्शवादी किंवा चिद्वादी भूमिकेतून केली नाही. तिला मानवी जीवन व सामाजिक वास्तव यांच्या परस्परसंबंधांचा वस्तुनिष्ठ आधार होता. याच्या पूर्वी, म्हणजे १८४२ च्या अखेरपर्यंत, मार्क्सने फ्रेंच युटोपियन समाजवाद्यांचे विचारही अभ्यासले होते. पॅरिसला आल्यावर त्याने फ्रान्सच्या सामाजिक व राजकीय परिस्थितीचे अगदी जवळून निरीक्षण केले. तसेच, तेथील सामाजिक जीवनामध्येही त्याने स्वतःला गुंतवून घेतले. तेथील लोकशाहीवादी व समाजवादी विचारांच्या विरोधीपक्षीय नेत्यांशी त्याचा परिचय झाला. कामगारांच्या गुप्त संघटनांच्या सभांनाही तो हजर राहू लागला. विशेषतः फ्रेंच राज्यक्रांतीच्या इतिहासाचा त्याने सखोल अभ्यास केला. या सर्व प्रयत्नांतून त्याने फ्रान्समधील सामाजिक परिस्थितीच्या महत्त्वपूर्ण अंगांचा परिचय करून घेतला. फ्रान्सचे सामाजिक जीवन व इतिहास यांच्यासंबंधीचे हे ज्ञान व प्रत्यक्ष अनुभव, तसेच जर्मनीच्या सामाजिक जीवनाचा अभ्यास व अनुभव यांच्या एकात्मीकरणातून त्याला इतिहासाच्या सर्वसाधारण संकल्पनेची किंवा सूत्राची मांडणी करावयाची होती. जर्मनी व फ्रान्स या दोन देशांतील सामाजिक व राजकीय परिस्थितीमध्ये असलेल्या परस्परविरोधी स्थितींचा त्याने आधुनिक ऐतिहासिक विकासक्रमाच्या पार्श्वभूमीवर अभ्यास केला. या अभ्यासाच्या आधारावरच त्याने आपल्या भौतिकवादी दृष्टिकोनाची ऐतिहासिक पद्धतीने मांडणी केली.

मार्क्सच्या या बौद्धिक वाटचालीमध्ये, ज्यू धर्मीयांच्या समस्येचा अभ्यास करीत असताना, १८४४ च्या सुरुवातीला *इंट्रोडक्शन टु धि क्रिटिक ऑफ हेगेलियन फिलॉसफी ऑफ लॉ* हा लेख त्याने लिहिला. या लेखामध्येसुद्धा धार्मिक परात्मभावाचा विचार करताना तो सामाजिक जीवनाची समग्रता विचारात घेण्याची गरज प्रतिपादन करतो. धार्मिक परात्मतेमुळे माणूस एका भ्रामक विश्वात वावरत असतो. हा भ्रम प्रथम नाहीसा करून ऐहिक वास्तवाचे, या जगाचे सत्य काय आहे ते समजून घेण्याची गरज मार्क्स प्रतिपादन करतो. या भ्रमातून एकदा मुक्तता झाली की आत्मदुराव्याच्या अलौकिकतेचे, पावित्र्याचे आवरणही गळून पडेल असे तो सांगतो. येथे मार्क्स आपल्या समकालीनांपेक्षा वेगळ्या दृष्टिकोनातून समाजस्थितीचा वेध घेतो. मूलभूत चिकित्सेद्वारा प्रत्यक्ष समाजजीवनामध्ये जे विसंवाद, अंतर्विरोध वेगवेगळ्या रूपांमध्ये नांदत आहेत ते समजून घेण्याची गरज आहे हे तो निदर्शनास आणून देतो. तत्त्वज्ञानाचे तेच मुख्य काम आहे. फोइरबाख-सारख्या समकालीनांनी केवळ धार्मिक परात्मतेवरच लक्ष केंद्रित केले. या धार्मिक जीवनाला असलेली सामाजिक वास्तवाची पार्श्वभूमी त्यांनी विचारात घेतली नाही. मार्क्सने धार्मिक परात्मतेचा परामर्श घेताना ऐहिक जीवनाचाही परामर्श घेतला. त्याच्या मते या जगापलीकडील परतत्त्वाचे धुके नाहीसे झाले की येथील समाजवास्तवाचे खरे स्वरूप काय आहे तेही स्पष्ट होईल. कारण प्रचलित सामाजिक व्यवस्थेच्या चौकटीला ज्या भ्रममूलक तत्त्वांचा किंवा विचारांचा आधार असतो त्यांचे स्वरूप पूर्वप्राप्त व स्वयंभू मानले जाते; आणि समाजजीवनातील विषमता, अन्याय, पिळवणूक, क्रौर्य यांचा उगम दैवी योजनेत शोधण्याचा माणूस प्रयत्न करतो. नोव्हेंबर १८४२ मध्ये अर्नाल्ड प्यूजला लिहिलेल्या पत्रात मार्क्स म्हणतो : "... For religion in intself is without content, it owes its being not to heaven but to the earth, and with the abolition of distorted reality, of which it is the theory, it will collapse of itself."[१७] मानवी जीवनाचे दोन स्तरांवर जे विभाजन होते, त्याच्या या दोन बाजू आहेत. त्यांचा परस्परांशी अतूट संबंध आहे. म्हणूनच पुढे मार्क्स म्हणतो की, "धार्मिकतेतून निर्माण झालेले जग हे एका ऐहिक जगाचेच प्रतिरूप रूप होय." (The religious world is but the reflex of the real world.[१८])

मार्क्सच्या जीवनातील सुरुवातीच्या या कालखंडामध्ये

१७. MECW, Vol.1, page 395.
१८. Marx Karl, *Capital*, Vol. I The Modern Library Edition, New York, page 91.

त्याची समाजवास्तव समजून घेण्याची जशी धडपड दिसते, तशी त्याची मानवनिष्ठ तत्त्वदृष्टीशी बांधिलकीही दिसते. या कालखंडाचे वैशिष्ट्य असे की, त्याच्या लिखाणामध्ये अर्थशास्त्राचे म्हणजे आर्थिक संबंधांचे जे उल्लेख आढळतात, ते काहीसे अस्पष्ट व सर्वसाधारण स्वरूपाचे आहेत. उद्योगधंदे व एकूण संपत्तीविषयक आर्थिक व्यवहारांचे राजकीय जीवनाशी संबंध असतात, व त्यातून आधुनिक वर्गसंघर्ष, विसंवाद अशा समस्या निर्माण होतात याची मार्क्सला जाणीव होती. परंतु भांडवली समाजव्यवस्थेमध्ये निर्माण होणाऱ्या वैशिष्ट्यपूर्ण समस्या, विसंवाद यासंबंधीचे त्याचे आकलन अजूनही निश्चित स्वरूपाचे नव्हते. त्यामध्ये नेमकेपणा नव्हता. त्याच्या विश्लेषणामध्ये समाजवास्तवातील प्रत्यक्ष आर्थिक व्यवहार व त्यावर आधारित समाजजीवनातील इतर घटकांच्या परस्परसंबंधांची चिकित्सा नव्हती. त्यामुळे परात्मतेचा निरास प्रत्यक्षरीत्या कसा करता येईल याचेही विवेचन नव्हते. त्यामुळे १८४३ च्या सुमारास मार्क्सने मांडलेल्या विचारामध्ये काहीशी आदर्शवादी भूमिका आपल्याला दिसते. माणूस आज ज्या परिस्थितीमध्ये तिरस्करणीय, गुलामगिरीचे, लज्जित अशा प्रकारचे जीवन जगत आहे, ती परिस्थिती झुगारून दिली पाहिजे, अशा प्रकारचे काहीसे आदर्शवादी विचार तो प्रतिपादन करतो. परंतु यानंतर त्याने लिहिलेल्या *मॅन्युस्क्रिप्ट्स* या हस्तलिखितात आपल्याला वेगळा मार्क्स दिसतो. या हस्तलिखितांमध्ये तो फक्त राजकीय बाजूचाच विचार करीत नाही. कारण आता तो केवळ क्रांतिकारक लोकशाहीवादी राहिलेला नाही. त्याच्या दृष्टिकोनाला पडलेल्या या मर्यादा त्याने पॅरिस येथील आपल्या वास्तव्यात केव्हाच ओलांडल्या.

– ३ –

*मॅन्युस्क्रिप्ट्स*मध्ये मार्क्सने मोठी झेप घेतली. भांडवली समाजव्यवस्थेमध्ये माणसाला सर्वच स्तरांवर – सामाजिक, धार्मिक, नैतिक, राजकीय, आर्थिक, कलात्मक – जे परात्मजीवन जगावे लागते त्यांचे मूळ माणसाच्या/श्रमिकाच्या परात्म श्रमांमध्ये असते याची त्याने या लेखनामध्ये मांडणी केली. मार्क्सची ही फार मोठी कामगिरी होती.

मार्क्सने मानवी अस्तित्वाच्या अनेकविध वैशिष्ट्यांचे, संबंधांचे विश्लेषण केले, व माणसाची निसर्गाशी, स्वनिर्मितीशी, मानवजातीशी, इतरांशी असलेली एकात्मता स्पष्ट केली. मार्क्सच्या तत्त्वव्यूहामध्ये मानवी परात्मभावाची संकल्पना ही मानवी अस्तित्वाची एकात्मता व त्याच्या विकासाचा आलेख स्पष्ट करणारी मध्यवर्ती व संश्लेषणात्मक संकल्पना आहे. मानवी जीवनाच्या गतिमान विकासप्रक्रियेमध्ये जे विसंवाद निर्माण झाले त्यांचे स्वरूप या संकल्पनेच्या आधारे मार्क्सने आपल्या पद्धतीने स्पष्ट केले. मार्क्सच्या द्वंद्वात्मक ऐतिहासिक आकलनपद्धतीमध्ये सर्वच समाजवास्तव विचारात घेतलेले आहे. मानवी अस्तित्वाचा अर्थ समजून घेण्यासाठी समाज-वास्तवातील विविध घटकांच्या परस्परसंबंधांचे स्वरूपही समजून घेण्याची गरज आहे हे तो आग्रहाने सांगतो. परात्मभावाचा विचार मार्क्सपूर्व विचारवंतांनीही केला होता. परंतु त्यांच्या दृष्टिकोनांची मर्यादा व आकलनांचा अपुरेपणा मार्क्सच्या लक्षात आला. कारण परात्मभावाच्या गूढ वाटणाऱ्या घटिताचे आकलन त्याने द्वंद्वात्मक भौतिकवादी दृष्टिकोनातून केले. मार्क्सने हा खटाटोप व बौद्धिक संघर्ष इतक्या तळमळीने का केला? त्याच्या या विलक्षण तळमळीमागे, बांधिलकीमागे एक नैतिक आवेग होता. मानवी जीवनाची तत्कालीन अवस्था तो प्रत्यक्ष पाहत होता. माणूस 'मानहानीचे, गुलामगिरीचे, परित्यक्त व तिरस्करणीय' असे जीवन जगत होता. ज्या परिस्थितीमुळे माणसाच्या वाट्याला हे जीवन आले होते ते नैसर्गिक नव्हते. ते माणसानेच निर्माण केले होते. मार्क्सच्या लिखाणामध्ये या सर्व परिस्थितीच्या विरुद्ध एक उद्वेग, तिरस्कार जाणवतो. त्वेषाने तो या सर्व परिस्थितीचे विवरण करतो.

मार्क्सच्या विचारविश्वामध्ये हे जे मूलभूत परिवर्तन झालेले आपल्याला दिसते, त्यामध्ये त्याचा स्वतःचा अनुभव, चिंतन व त्याची मर्मदृष्टी यांचा मोठा वाटा आहे. याच काळामध्ये एंगल्सने लिहिलेला 'आऊटलाइन्स ऑफ ए क्रिटिक ऑफ पोलिटिकल इकॉनॉमी' हा लेख त्याच्या वाचनात आला. मार्क्सला तो लेख फार आवडला. एंगल्सचा आर्थिक विचारांवरील तो पहिलाच लेख होता. मार्क्सने या लेखाचा सारांशही काढला.[१९] अर्थात एंगल्सचा लेख म्हणजे राजकीय अर्थव्यवस्था समजून

१९. MECW, Vol.3, page 375-376.

घेण्याची त्याची सुरुवांत होती. तरीदेखील मार्क्सने त्या लेखाविषयी लिहिताना म्हटले आहे की, तो फार उत्तम लेख आहे. "... a brilliant sketch on the criticism of the economic categories."[२०] तरुण एंगल्सच्या या लेखाने प्रभावित झाल्यामुळे मार्क्सच्या राजकीय अर्थशास्त्राच्या अभ्यासाला जोरदार चालना मिळाली. त्याचे हे परिश्रम व अभ्यास त्याने लिहिलेल्या *मॅन्युस्क्रिप्ट्स*मध्ये साकार झालेले आपल्याला दिसतात. दोघांच्या दृष्टिकोनांमध्ये जरी सादृश्यता दिसली, तरी *मॅन्युस्क्रिप्ट्स*ची व्याप्ती व आकलनाचा आवाका विस्तृत स्वरूपाचा आहे. मार्क्सने मानवी जीवनाशी संबंधित असलेल्या सर्व मूलभूत तात्त्विक समस्यांचा विचार या हस्त-लिखितांमध्ये समाविष्ट केला, व त्यांचा श्रमिकांच्या 'आत्मदुराव्या'शी कसा संबंध आहे हे स्पष्ट केले. या तात्त्विक प्रश्नांमध्ये मार्क्स मानवी जीवनाचा अर्थ, मानवी स्वातंत्र्य, आधुनिक समाजव्यवस्थेचा उगम, माणसाच्या व्यक्तिवैशिष्ट्यांचा त्याच्या सामाजिक अस्तित्वाशी असलेला संबंध, कृत्रिम गरजांची निर्मिती, मानवी संवेदनशीलतेची परात्मता इत्यादी प्रश्नांबरोबर तत्त्वज्ञान, कला, धर्म व कायदा यांचे स्वरूप व त्यांच्या कार्याशी निगडित असलेल्या समस्यांचाही समावेश करतो. आणि शेवटी प्रत्यक्ष समाजवास्तवामध्ये मानवी परात्मतेचा निरास करून मानवी जीवनाचे पुन्हा एकात्मीकरण कसे करता येईल याचीही दिशा तो सूचित करतो. परात्मतेचा केवळ संकल्पनात्मक पातळीवरील निरास तो निरर्थक मानतो.

मानवी परात्मतेचे स्वरूप जरी विविधांगी असले, तरी मार्क्सच्या दृष्टीने 'मानवी श्रम' हाच जीवनाच्या समग्रतेचा केंद्रबिंदू आहे. मार्क्स *मॅन्युस्क्रिप्ट्स*मध्ये दोन प्रकारच्या मानवी श्रमांचा विचार करतो. त्यातील पहिला म्हणजे मनुष्याच्या स्वभावप्रकृतीत अंगभूत असलेल्या कृतिशीलतेचे (work-activity) माध्यम बनणारे श्रम, त्या श्रमांमधून होणारी निर्मिती. माणसाच्या या निर्मितिस्वरूप उत्पादक कृतीला मनुष्यत्वाचा मूलभूत वस्तुनिष्ठ गुणविशेष किंवा मानवी अस्तित्वाचा आधार व पद्धती म्हणता येईल. दुसरा प्रकार म्हणजे श्रमविभागणीवर आधारलेल्या भांडवली उत्पादनपद्धतीमधील श्रम वा 'श्रमशक्ती'. ती एक खरेदी-विक्री करण्याची वस्तू बनते. भांडवली उत्पादनपद्धतीमधील विशिष्ट प्रकारच्या श्रमप्रक्रियेतच मानवी परात्मतेचा उगम होतो, व ती जीवनाच्या विविध अंगांना व कृतींना ग्रासून टाकते.

आपण वर पाहिले की, मानवी अस्तित्वाचे वैशिष्ट्य म्हणून मानवी कृतीला मार्क्स अनन्यसाधारण महत्त्व देतो. मानवी जीवनाची संपन्नता, कृतार्थता, उद्दिष्टपूर्ती माणूस आपल्या कृतिद्वारेच सिद्ध करतो. म्हणूनच मानवी कृतिशीलतेला (work-activity) मानवी अस्तित्वाच्या अर्थपूर्णतेचा केंद्रबिंदू मानून मार्क्स परात्मतेच्या प्रश्नाचा विचार करतो. या तात्त्विक अधिष्ठानाच्या आधारावर मार्क्स भांडवली उत्पादनपद्धतीचा व परात्मतेचा संबंध किती स्तरांवर व सखोल असतो याचे विश्लेषण करतो. या विश्लेषणामध्ये श्रमशक्ती, श्रमविभागणी, विनिमय, खासगी मालमत्ता या अतिशय महत्त्वाच्या संकल्पना आहेत. या संकल्पनांनी सूचित होणाऱ्या प्रक्रियांना या उत्पादनपद्धतीची 'माध्यमे' (mediations) म्हणता येतील. भांडवली समाजव्यवस्थेमध्ये या माध्यमांच्यामुळे माणूस व त्याची कृतिशीलता (work-activity) यांच्यामध्ये दुरावा निर्माण होतो. कारण त्याचे श्रम हे त्याच्या कृतिशीलतेचे माध्यम राहात नाहीत. माणूस श्रमसाफल्याच्या व सर्जनशील निर्मितीच्या आनंदाला पारखा होतो. तसेच, स्वनिर्मित वस्तूंपासून मिळणारे उद्दिष्टपूर्तीचे समाधानही त्याला अनुभवता येत नाही.

माणसाचे मनुष्यत्व प्रकट होण्यासाठी कोणत्याच इहलौकिक माध्यमाची गरज नाही ही गूढवादी भूमिका मार्क्स घेईल हे शक्यच नव्हते. त्याच्या समकालीन इतर काही जणांनी – उदा., फोइरबाख – मानवाच्या ठायी, त्याचा पृथ्वीवर अवतार झाल्या क्षणापासून, एक साररूप स्वभावप्रकृती असते व ती निरंतर तशीच टिकून राहते, अशी मांडणी केली होती. तिच्या आधारे ते धर्म, धर्मसंस्था व धर्मशास्त्र यांची चिकित्सा करीत होते. मार्क्सने ही भूमिका नाकारली. लौकिक भौतिक सृष्टी - यात इतर माणसेही आली – सोबत, त्याच्या कृतिशीलतेमधून जी देवाण-घेवाण तो करतो, त्या देवाण-घेवाणीमधून तो स्वतःचे मनुष्यत्व निरंतर घडवीत जातो व सृष्टीलाही मानवीय रूप देतो अशी मार्क्सची भूमिका होती. 'श्रम' हे यासाठीचे एक मुख्य माध्यम होते. श्रमांमधून माणूस जी निर्मिती करतो, त्या निर्मितीमध्ये, त्या वस्तूमध्ये, निसर्गातील पदार्थाला मानवीय

२०. Marx -- Engels, Selected Works, Vol.1, Progress Publishers, Moscow, page 504.

अनुक्रमणिका

रूप देत असताना त्या वस्तूमध्ये त्याचेही एक मूर्त रूप असते. त्या निर्मितीद्वारा तो सृष्टीशी, इतर माणसांशी व स्वतःशीदेखील आत्मीय संबंधांनी जोडून घेत असतो. या दृष्टीने, मार्क्स म्हणतो की 'श्रम' हे निसर्गाशी देवघेव करून मानवी अस्तित्व सामाजिक व ऐतिहासिक दृष्ट्या अर्थपूर्ण करणारे व त्याच्याशी अपरिहार्यपणे निगडित असलेले 'माध्यम' आहे. ते नाकारण्याचा प्रश्नच येत नाही. स्थलकालनिरपेक्ष, केवल, सार्विक (युनिव्हर्सल) असे हे श्रमांचे रूप म्हणता येईल.

पण लौकिक, व्यावहारिक जगाच्या इतिहासात मानवी श्रमांचे रूप स्थलकालसापेक्ष, समाजव्यवस्थासापेक्ष राहिले आहे. ही द्वंद्वात्मक ऐतिहासिक-भौतिक दृष्टी हे तर मार्क्सचे वैशिष्ट्य. उदयोन्मुख भांडवली व्यवस्थेत, माणसे जे काही उत्पादन करतात ते बाजारात विकण्यासाठी. असे जेव्हा घडते तेव्हा, स्वतःच्या मनुष्यत्वाची जडणघडण वा विकास करण्याचे माध्यम हे श्रमांचे स्वरूप राहात नाही; दुसऱ्या शब्दांत, ते श्रम त्याच्या 'स्व'-पासून तुटतात, अलग होतात. हे self-estranged labour. ते श्रम व त्यातून होणारी निर्मिती, दोन्हीपासून व्यक्ती दुरावते. श्रम व निर्मिती, या अर्थाने, आधी दुरावतात (estranged होतात) तेव्हा त्या दुरावण्यामधूनच आपणांस परिचित असलेली 'खासगी मालमत्ता' ही संकल्पना, सामाजिक-आर्थिक रचना, व तीवर आधारित बूर्ज्वा समाजव्यवस्था (सिव्हिल सोसायटी) आकारास येते, असे मार्क्सचे विश्लेषण होते. श्रम असे परात्म बनले की, माणसाचे अवमानवीकरण (डिह्युमनायझेशन) होते. 'परात्म श्रम' हेही 'माध्यम' म्हणून काम करतात, व त्यांमधून एक विशिष्ट व्यवस्था व संस्कृती अस्तित्वात येते. या व्यवस्थेमध्ये ज्या संकल्पना व प्रक्रिया 'माध्यमे' म्हणून काम करतात त्या परात्मता जोपासतात, बळकट करतात. परात्मता ही या अर्थाने स्थलकालसापेक्ष, ऐतिहासिक गोष्ट आहे. या परात्मतेचा निरास कसा होईल, ही मार्क्सची चिंता होती.

मार्क्सच्या तरुणपणात – १८४३ साली मार्क्सचे वय अवघे पंचवीस वर्षांचे होते – जर्मनीचा कायापालट होण्यास आरंभ झाला होता. पण समाजाची बांधणी सरंजामशाही – राजेशाही वळणाची होती. धर्मसंस्थेची पकडही मोठी होती; राज्यसंस्थाही धर्माचा आधार घेणारी होती. धर्म व राज्य हे दोन मुख्य विषय होते. राज्यसंस्थेचे स्वरूप, प्रयोजन व कार्य याविषयीचा विचार हेगेलच्या मांडणीत मध्यवर्ती होता. अर्थशास्त्र, समाजशास्त्र यांची मांडणी फार झालेली नव्हती. भौतिक-आर्थिक जीवनाची नवी घडी अद्यापि पूर्णपणे बसली नव्हती; 'बूर्ज्वा' समाजव्यवस्था आकारास आली नव्हती. पण व्यक्तिप्रधान भौतिक हितसंबंधांच्या भोवती, राज्यसंस्थेपासून वेगळी व स्वायत्त अशी एक 'सिव्हिल सोसायटी' आकारास आलेली होती. या वास्तवाची दखल हेगेलने घेतली होती. व्यक्ती एकाच वेळी कुटुंब, 'सिव्हिल सोसायटी', व राज्यसंस्था या तीन वर्तुळांमध्ये सभासद म्हणून भूमिका पार पाडते असे चित्र होते. हेगेलचा प्रतिवाद करीत असता, हेगेलवर टीकाटिप्पणी करणाऱ्या अन्य तरुण तत्त्ववेत्त्यांपेक्षा स्वतःचे वेगळे विश्लेषण सादर करीत असताना, मार्क्सने लौकिक-ऐहिक जीवनातील स्थित्यंतरे, घटक, प्रवृत्ती-प्रेरणा यांच्यावर लक्ष केंद्रित केले. धर्म, राज्य या संस्थांना आकार देणारी, त्यांच्या भूमिका व धोरणे, कायदेकानू ठरविणारी शक्ती 'सिव्हिल सोसायटी' या क्षेत्रात आहे हे त्याने जाणले, हे आपण पाहिले.

'परात्मता' हा हेगेलच्या तत्त्वज्ञानातला मध्यवर्ती मुद्दा होता. मार्क्सच्याही मांडणीत परात्मता व तिचा निरास हे मध्यवर्ती मुद्दे आहेत, हेही आपण पाहिले. परात्मतेचा उद्गम एक प्रकारच्या 'अविद्ये' मध्ये आहे; विश्वचैतन्याची लीला, तिचा इतिहासक्रम जाणला, म्हणजेच 'अविद्ये'चे पटल दूर झाले, की परात्मतेचा निरास होतो, हे हेगेलचे मध्यवर्ती, कळीचे प्रतिपादन होते. तर परात्मता ही ऐतिहासिक-भौतिक स्थिती आहे; तेव्हा, तिचा निरासही ऐतिहासिक-भौतिक बदलांद्वारेच होऊ शकतो, केवळ तत्त्वचिंतनामधून येणाऱ्या जाणिवेद्वारा नाही, हे मार्क्सने आग्रहाने मांडले. हे त्याचे वेगळेपण, क्रांतिकारक वेगळेपणही पण आपण पाहिले.

मनुष्याला केंद्रस्थानी ठेवून धर्माची चिकित्सा फोइरबाखने केली. पण मनुष्य व त्याचे मनुष्यत्व यांची जडणघडण व विकासदेखील ऐतिहासिक-भौतिक स्वरूपाच्या द्वंद्वात्मक प्रक्रियेद्वारा घडतो हे ध्यानात न घेतल्याबद्दल मार्क्सने त्याच्यावर टीका केली. उत्पादक कृतिशीलता (work-activity) हे मानवप्राण्याचे व्यवच्छेदक गुणवैशिष्ट्य आहे, व 'श्रम' या 'माध्यमा'द्वारे (mediation) त्याची कृतिशीलता प्रकट होते, क्रियाशील बनते, ही मार्क्सची कळीची मांडणी.





कृतिशीलतेच्या अंगभूत मानवी गुणवैशिष्ट्याच्या आधारे स्वतःसह चराचर सृष्टीशी अर्थपूर्ण नाते जोडण्याचे माध्यम, हे श्रमांचे स्वरूप न राहता, ऐतिहासिक-भौतिक कारणांनी त्यांचे रूप वेगळे झाले की परात्मता निर्माण होते; कारण जोडण्याऐवजी दुरावा (estrangement) निर्माण करण्याचेच कार्य मग श्रमाद्वारे होते, येथवर मार्क्सची चिकित्सा येऊन पोचली होती.

स्थलकालसापेक्ष अशा विशिष्ट ऐतिहासिक-भौतिक उत्पादन-विनिमय व्यवस्थेमध्ये – बूर्ज्वा अर्थव्यवस्थेमध्ये – श्रमच परात्म वनतात, अटळपणे परात्म वनतात, याची उकल मात्र अद्याप मार्क्स करू शकला नव्हता. 'सिव्हिल सोसायटी'च्या क्षेत्रातच याची उकल करावयास हवी, तिथेच उकल होणार एवढे त्याला पक्केपणी समजले होते. पण बूर्ज्वा अर्थव्यवस्था व तिच्या उत्कर्षाच्या अनुषंगाने होत असलेली आधुनिक अर्थशास्त्राची मांडणी, या दोन्हींचा मार्क्सचा विशेष अभ्यास नव्हता. जर्मनी ही यासाठी अनुकूल भूमी नव्हती.

जर्मनीमध्ये राहून विचार व त्यांचा प्रसार करण्याचे स्वातंत्र्य मिळणार नाही ही गोष्ट लक्षात आल्यावर, त्या काळची साम्यवादी/समाजवादी विचारांची मक्का असलेल्या पॅरिसला जाण्याचे, व तिथून नियतकालिक प्रकाशित करण्याचे मार्क्सने ठरविले. पॅरिसला आल्यावर त्याने अर्थशास्त्राचा व बूर्ज्वा अर्थव्यवस्थेचा सखोल अभ्यास केला.

बूर्ज्वा अर्थव्यवस्थेचा व अर्थशास्त्राचा मार्क्सने जो अभ्यास केला त्याचा त्याला मोठा फायदा झाला. या अर्थव्यवस्थेच्या तपशीलवार विश्लेषणामुळे त्याला भांडवली उत्पादनपद्धतीचे खरेखुरे स्वरूप व तिची कार्यपद्धती समजून घेता आली. त्याचे आधीचे विचार व लिखाण समाजजीवनातील संस्था आणि राज्य व विधी (लॉ) या संस्था यांच्यातील आंतरसंबंधांच्या चिकित्सेपुरतेच मर्यादित राहिले. मानवी श्रमाचा घटक यों लिखाणात दुर्लक्षित राहिला. त्यामुळे *मॅन्युस्क्रिप्ट्स*पूर्वीच्या लिखाणामध्ये सामाजिक व राजकीय संबंधांच्या आकलनामध्ये आर्थिक बाजूची दखल काहीशी संदिग्धपणे घेतलेली दिसते. उत्पादनाच्या क्षेत्राला मानवी अस्तित्वाच्या संदर्भात जे मध्यवर्ती स्थान असते, त्याचे महत्त्व त्यावेळी त्याच्या लक्षात आले नव्हते. त्यामुळे उत्पादनक्षेत्राचा विचार सर्वसाधारण मानवी गरजांच्या दृष्टीने व्यापक अर्थाने त्याने केलेला दिसतो.

*मॅन्युस्क्रिप्ट्स*मध्ये हे चित्र वदलले आहे. येथे मार्क्सने मानवी अस्तित्वाचा व त्याच्या वैशिष्ट्यांचा प्रथम विचार केला आहे. या वस्तुनिष्ठ अस्तित्वजन्य परिस्थितीच्या आकलनाच्या आधारावरच तो म्हणतो की, माणूस हा निसर्गाचा एक वैशिष्ट्यपूर्ण अंश आहे.

मार्क्सच्या लिखाणात (इंग्रजी भाषांतरामध्ये) species-being असा शब्दप्रयोग वारंवार येतो. ही एक कळीची संज्ञा आहे. या शब्दाच्या अर्थाची उकल करावयास हवी. माणूस हा खऱ्या अर्थाने सदैव एका प्राणिजातीचा सभासद म्हणून जगत, वावरत असतो; ही प्राणिजात (म्हणजे मानवजाती) ही उत्क्रांत होत जाणाऱ्या निसर्गाची एक घटक असते. निसर्गाच्या परिप्रेक्ष्यात पाहिले तर, अस्तित्व मानवजातीचे असते; एकेकट्या माणसाचे पृथक् अस्तित्व नसते. कोणतीही एक व्यक्ती घेतली तर, त्या व्यक्तीच्या ठायी त्या वेळपावेतोची मानवजातीची उत्क्रांती मूर्त स्वरूपात ग्रथित झालेली असते, तिचा तो क्रियाशील वाहक असतो, आणि स्वतःच्या कृतिशीलतेने तो उत्क्रांतीच्या प्रक्रियेला पुढेही नेण्यात सहभागी असतो, असे मार्क्सचे म्हणणे आहे. त्याचे जीवन व्यक्तिविशिष्ट नसते; ते संपूर्ण मानवजातीच्या जीवनाचा एक अंश असते (species-life). माणसाच्या जाणिवेसाठीही मार्क्स species-consciousness असा शब्दप्रयोग करतो. म्हणजे, माणसाची स्वाभाविक, खरी स्थिती ही 'एकेक माणूस म्हणजे एकेक बेट' ही नसते. सर्व माणसे त्याच्यात उपस्थित असतात व तो सर्वांमध्ये उपस्थित असतो. सर्व भूतकाळही या अर्थाने त्याच्यात जागता असतो.

म्हणूनच मार्क्स माणसाचे, इतरांपासूनचे अलग, वेगळे असे निव्वळ वैयक्तिक जगणे/अस्तित्व आणि त्याचे मानवजातीचा घटक सभासद म्हणूनचे जगणे/अस्तित्व यात भेद करतो. मानवजातीचे घटक-सभासद या जाणिवेपासून फारकत होऊन, किंवा घेऊन, सुटी, अलग व्यक्ती म्हणून माणूस स्वतःकडे पाहतो, तसे जगतो तेव्हा तो, मार्क्सच्या नजरेत, माणूस राहत नाही; त्याचीपण एक वस्तू होते. कारण साऱ्या मानवजातीशी (species) असलेला त्याचा अनुबंध टिकून आहे तोवरच त्याचे मनुष्यत्व आहे. बूर्ज्वा समाजव्यवस्थेत व अर्थशास्त्रात मानवजातीचे घटक-सभासदत्व हे नाते तोडले जाते; व्यक्ती

सुट्या, अलग केल्या जातात. त्यांचेही 'खासगीकरण' होते. संकुचित अर्थाने 'मी व माझे', 'तू व तुझे' ही जगण्याची बैठक बनते. जाणीवही तीच रुजते, रुजविली जाते. माणसाची कृतिशीलता, निर्मितिक्षमता निव्वळ स्वतःच्या 'शारीर अस्तित्वा'च्या जोपासण्यासाठी कामी लावली जाते. मार्क्स असे म्हणतो की, ही पायाभूत परात्मता होय, कारण माणसाच्या मनुष्यत्वाचे ('स्व'/self) जे वास्तविक अस्तित्वजन्य अधिष्ठान (ontological foundation) असते त्यापासून तो येथे पराङ्मुख होतो, तुटतो (estrangement).

मार्क्स असे म्हणतो की, मनुष्याचे काहीच 'खासगी' नसते; मनुष्यत्वच वस्तुतः वैश्विक (युनिव्हर्सल) आहे. व्यक्तिवाद (individualism) खासगीकरणाची परिणती आहे. जे जे खासगी असते ते कोणाच्या ना कोणाच्या मालकीचे असते वा बनते; जे खासगी असते त्याच्या मालकीचे हस्तांतरण होऊ शकते. मनुष्य जेव्हा म्हणतो की, कृतिशीलता, निर्मितिक्षमता, 'श्रमशक्ती' माझी खासगी आहे तेव्हा तो स्वतःचे मनुष्यत्व नाकारीत असतो; कारण त्याची कृतिशीलता; निर्मितिक्षमता एक विकता येण्याजोगती वस्तू म्हणून तो पाहत असतो. मग तो त्याची श्रमशक्तीच विकेल वा तिच्याद्वारे निर्माण केलेली वस्तू विकेल, फरक पडत नाही. बूर्ज्वा समाजव्यवस्था व अर्थशास्त्र यांच्या गाभ्याशी, मध्यवर्ती संघटनसूत्र म्हणून, 'व्यक्तिवाद' ही गोष्ट आहे, असे मार्क्स म्हणतो.

माणूस हा निसर्गाचा अंश असतो असे जेव्हा मार्क्स म्हणतो तेव्हा त्याला निसर्ग व माणूस यांच्यामध्ये जी देवघेव होते ती अभिप्रेत आहे. म्हणूनच उत्पादनाचे क्षेत्र हा देवघेवीचा वैशिष्ट्यपूर्ण आविष्कार आहे. माणसाचे मनुष्यत्व या देवघेवीतून विकसित होते. मार्क्स म्हणतो : "....the entire socalled history of the world is nothing but the begetting of man through human labour, nothing but the coming to be of nature for man."[२१] विश्वेतिहासाला माणसानेच आपल्या श्रमांच्या व कृतिशीलतेच्या साहाय्याने साकार केले. माणसाची निर्मितिक्षम कृती हे माणूस व निसर्ग यांच्यातील देवघेवीमधले माध्यम असते. या माध्यमामुळे मानवी अस्तित्वाच्या या जगातील नांदण्याला एक वैशिष्ट्यपूर्ण पद्धती प्राप्त होते. माणसाचे भौतिक जीवन, तसेच संज्ञा व मनोव्यापार निसर्गाशी जोडलेली असतात. खरे तर मानवी इतिहास हा निसर्गाच्या इतिहासाचा एक यथार्थ भाग आहे. कारण मानवी अस्तित्व हे निसर्गाचेच विकसित रूप आहे. "History itself is a real part of natural history -- of nautre developing into man."[२२] म्हणून निसर्गाशी देवघेव करणाऱ्या माणसाची निर्मितिक्षम कृती हे त्याच्या संपन्न जाणिवेचे उगमस्थान असते. आणि 'परात्म जाणीव' हे परात्म कृतीचे किंवा कृतीच्या परात्मतेचे प्रतिबिंब असते.

माणसाचे स्वाभाविक वैशिष्ट्य असे आहे की, तो स्वतःच्या अस्तित्वाच्या कक्षा संकुचित करून जगत नाही. सर्व मानवजातीशी आपले नाते आहे याची त्याला सतत जाणीव असते. त्याच्या जाणिवेचे हे वैश्विक परिमाण सर्व अचेतन निसर्गालाही व्यापून राहते. कारण अचेतन निसर्ग हे त्याचे निरिंद्रिय शरीर आहे. ('Nature is man's inorganic body'). निर्मितिक्षम कृतिशीलतेवर आधारलेले प्रत्यक्ष भौतिक जीवन व मानवी मनोव्यापारांना संपन्न करणारे कलात्मक जीवन, या दोन्ही बाजू निरिंद्रिय निसर्गाशी जोडलेल्या असतात. मार्क्स निसर्गाला माणसाचे 'निरिंद्रिय शरीर' असे जेव्हा म्हणतो, तेव्हा ते निसर्गाने त्याला बहाल केले आहे असा मात्र त्याचा सुलभ अर्थ नाही. येथे मार्क्सला अभिप्रेत असलेला निसर्ग शुद्ध स्वरूपातला नाही; तर ज्यामध्ये माणसाने परिवर्तन, बदल घडवून आणला आहे असा निसर्ग. येथे त्याला अभिप्रेत आहे माणसाच्या निर्मितिक्षम कृतिशीलतेने इतिहासाच्या कालौघात गाठलेला टप्पा, व तिने घडवून आणलेली सामाजिक जीवनाच्या रचनात्मक संघटनेची मूर्त अभिव्यक्ती. ही मूर्त स्वरूपातली अभिव्यक्ती आपल्याला माणसाने निर्माण केलेल्या भौतिक वस्तूंमध्ये व सर्जनशील कलावस्तूंमध्ये अनुभवता येते. माणूस व निसर्ग यांच्या संबंधांचे हे स्पष्टीकरण मार्क्सची परात्मभावाची संकल्पना समजून घेण्याच्या दृष्टीने फार महत्त्वाचे आहे. माणूस, निसर्ग व माणसाची निर्मितिक्षम कृतिशीलता या तीन

२१. MECW, Vol.3, page 305.
२२. उपरोक्त, page 303.

अनुक्रमणिका

घटकांच्या परस्परदेवाणघेवाणीतून मार्क्स संपन्न मानवी जीवनाची दिशा सूचित करतो. परात्मभावामुळे मानवी श्रम किंवा कृतिशीलता व निसर्ग यांच्या देवाणघेवाणीमध्ये दुरावा निर्माण होतो. माणसाचे 'निरिंद्रिय शरीर' त्याला परके, बाह्य स्वरूपाचे वाटू लागते, व त्याचे क्रयवस्तूमध्ये रूपांतर झाल्याचे त्याच्या अनुभवास येते. त्याच्या श्रमातून आकाराला आलेल्या मूर्त गोष्टी या त्याच्या स्वःपासून विभक्त व परक्या होतात. 'कमॉडिफिकेशन' होते. त्याच्यासह सर्व गोष्टी 'वस्तू' बनतात. मूलभूत अस्तित्वजन्य मानवी संबंधांना विपर्यस्त रूप प्राप्त होते. परात्मतेमुळे माणूस जेव्हा निसर्गापासून दुरावतो, तेव्हा त्याला केवळ परक्या वस्तुरूप वास्तवाला सामोरे जावे लागते. सर्वव्यापी वैश्विक मानवी जाणिवेपासूनही तो वंचित होतो.

भांडवली उत्पादन व्यवस्थेमध्ये माणसे आपुलकीच्या ओढीने परस्परांशी बांधलेली नसतात. ती विखुरलेल्या अवस्थेत व्यक्तिगत रीत्या उत्पादनाचे काम करीत असतात. त्यामुळे भांडवली समाजव्यवस्थेतला माणूस आपल्या निर्माणक्षम कृतीच्या योगे निसर्गाला मानवीय रूप देत असतानाच स्व-लाही आकार देण्याचा (appropriationचा) आनंद मिळवू शकत नाही. तशा प्रकारची कृतीच त्याला करता येत नाही. त्याची कृती त्याला स्वतःशी आणि (त्याच्या कृतीच्या द्वारे) इतरांशी आत्मीय संबंधांनी जोडत नाही; त्या सर्वांना वस्तुरूप प्राप्त होते. मानवजातीच्या व्यवच्छेदक गुणवैशिष्ट्यांचे भान नसलेला, केवळ परात्म व्यक्तिवादी जीवनाचा घाट यातून निर्माण होतो. या व्यक्तिवादी जीवनपद्धतीचे आपण इतके स्तोम माजवतो की, त्याला मानवी जीवनाच्या आदर्शाचा दर्जा बहाल करतो. माणसाच्या व्यक्तिवादी जीवनसरणीलाच आपण माणसाचे मनुष्यत्व समजतो. याप्रमाणे माणसाचे मनुष्यत्व आणि परात्म व्यक्तिवाद यांना एकरूप मानून आपण वैशिष्ट्यपूर्ण मानवी स्वभावाची माणसाच्या जैविक (biological) प्रकृतीशी गल्लत करतो. तसे पाहिले तर, केवळ परात्म व्यक्तिगत पातळीवर जीवन जगणाऱ्या माणसाला उपजीविकेचे फक्त साधन हवे असते. परंतु मानवजातीशी इमान राखून कृतिशील सामाजिक जीवन जगण्याचा व त्यातच जीवनाची परिपूर्ती अनुभवण्याचा आनंद अशा व्यक्तिवादी माणसाला अनुभवता येत नाही. आणि मानवी जीवनाची उद्दिष्टपूर्ती कशात असते हेही त्याला समजत नाही.

आपण वर पाहिले की, मार्क्स मानवी जीवनाची परात्मता, त्याचे व्यक्तिवादी खासगीकरण, त्याचे 'वस्तुत्वा' मध्ये – 'कमॉडिटी'त – झालेले रूपांतर इत्यादी घटनांची चिकित्सा आपल्यासमोर ठेवतो. परंतु परात्मतेपासून मुक्त होण्यासाठी भावनाविवशतेने मानवी अस्तित्वाच्या -एखाद्या अद्‌भुतरम्य 'नैसर्गिक अवस्थेत' जाण्याचा मार्ग मार्क्स सुचवीत नाही. त्याच्या परात्मतेच्या निरासाच्या संकल्पनेत प्राचीन भूतकाळाच्या ओढीमुळे निर्माण होणारा विसंवाद आढळत नाही. भांडवली व्यवस्थेमध्ये ज्या कृत्रिम गरजा निर्माण केल्या जातात, त्यांचाही त्याने परामर्श घेतला आहे. परंतु त्यांच्या जागी आदिम मानवाच्या गरजा स्वीकारा, आदिम निसर्गाकडे वळा असे त्याने कधीही प्रतिपादन केले नाही. मार्क्सने मानवी जीवनाच्या विकासाचा आलेख माणसाच्या शक्ती-क्षमता, संवेदनशीलता, जाणिवा यांच्या आधारावर मांडण्याचा प्रयत्न केला. या आलेखाला प्रत्यक्ष भौतिक वास्तवाचे अधिष्ठान आहे. तो म्हणतो की माणसाच्या या स्वभावाचा पूर्ण विकास झाला पाहिजे. हा विकास माणूस आपल्या कृतीच्या माध्यमातून घडवून आणू शकेल असा त्याला ठाम विश्वास वाटत होता. त्याच्या मते माणसाच्या या कृतिशील स्वभावामध्ये त्याचे व्यवच्छेदक वैशिष्ट्य व्यक्त होते. माणूस निसर्गाचा जरी एक भाग असला तरी, त्याच्या या (मानवी) स्वभावामुळे सर्वसाधारण निसर्गाहून त्याचे अस्तित्व भिन्न व वैशिष्ट्यपूर्ण ठरते.

माणसाचे निसर्गाशी असलेल्या संबंधाचे स्वरूप दुपदरी आहे. एका अंगाने माणूस हा निसर्गाचाच अंश असतो. म्हणजे माणसाच्या रूपाने निसर्ग स्वतःचे माध्यम बनतो (self-mediating); माणसाद्वारे निसर्ग स्वतःला घडवीत, नवनवे रूप देत विकसित करीत असतो. दुसऱ्या अंगाने, माणसाचे स्वाभाविक, व्यवच्छेदक गुणवैशिष्ट्य त्याच्या कृतिशीलतेमधून व्यक्त होत असल्याने त्याच्या स्व-च्या जडणघडणीमध्ये, विकासा-मध्ये निसर्ग हे माध्यम बनते. दोन्ही अंगांमध्ये गाभ्याशी त्याची कृतिशीलताच आहे. पुढची गोष्ट अशी की, माणसाची निर्मितिक्षम (उत्पादक) कृती ही सामाजिक कृती असते; म्हणजे, ती त्याला सभोवतालच्या सृष्टीशी, इतर माणसांशीपण त्याच वेळी जोडत असते. मानवी कृतिशीलतेचे ते प्रयोजनच आहे असे मार्क्सचे म्हणणे. जे 'बाह्य' आहे, 'इतर' आहे ते कृतिद्वारा आपलेसे करीत, स्वतःचा

अनुक्रमणिका

भाग बनवीत, त्याला कृतिद्वारे आकार देत, घडवीत, विकसित करीत माणूस 'स्व'शी जोडून घेत असतो. हे जोडून घेणे त्यालाही घडवते, आकार देते, विकसित करते, कृतार्थतेचा प्रत्यय देते. याचा अर्थ एक माणूस दुसऱ्या माणसाशी संवाद साधून सामाजिक जीवनामध्ये अर्थ निर्माण करतो. मार्क्स म्हणतो, 'The supersession of private property is therefore the complete emanicipation of all human senses and attributes; ..... Need or enjoyment have therefore lost their *egoistic* nature, and nature has lost its mere *utility* in the sense that its use has become *human* use.'[23] मार्क्स पुढे म्हणतो, "... the senses and enjoyment of other men have become my own appropriation. Besides these direct organs, therefore, social organs develop in the form of society; thus, for instance, activity in direct association with others, etc., has become an organ for expressing my own life, and a mode of appropriating human life."[२४] खासगी मालमत्तेच्या सामाजिक संस्थेचा विलय म्हणजे सर्व मानवी ऐंद्रिय संवेदना/शक्ती आणि मानवी गुणवैशिष्ट्ये यांची पूर्ण मुक्ती होय असे मार्क्स का म्हणतो? स्व आणि इतर यांच्यातल्या ताटातुटीचे खासगी मालमत्ता हे प्रकट संस्थात्मक रूप आहे. अशी ताटातूट होते, आणि मी स्वतःला माझ्यापुरता एकटा, वेगळा करतो तेव्हा मी साऱ्या मानवजातीचा घटक-अंश हे माझे खरे, स्वाभाविक अस्तित्व मी नाकारतो. माझे ते इतर कोणाचे नसते आणि इतरांचे असते त्यात मी वाटेकरी नसतो. 'इतरं'च्या विरोधात 'मी' उभा ठाकतो. या स्थितीला मार्क्स व्यक्तीच्या मानवी इंद्रिये व गुणवैशिष्ट्ये यांची गळचेपी, दडपणूक म्हणतो ही गोष्ट ध्यानात घ्यायला हवी. खासगी मालमत्तेचा विलय झाला तर काय घडेल? गरजा, उपभोग, सुख, आनंद यांचे अहंकेंद्रीपण, केवळ माझ्यापुरते असणे, उरणार नाही. त्यात सर्वच वाटेकरी असतील. निसर्गसृष्टी म्हणजे माझ्या खासगी उपयोगासाठी वापरून घेण्याची गोष्ट असे राहणार नाही; तिच्याशी होणारी देवाण-घेवाण तिचा घटक-अंश असणारा एक मानव या नात्याने होईल. सर्वजण माझ्यात व मी सर्वांच्यात वाटेकरी बनतो तेव्हा त्यांची इंद्रिये ही माझ्याच इंद्रियांचा विस्तार बनतात. (उलटपक्षी माझी इंद्रिये त्यांची बनतात), असे मार्क्स म्हणतो याचा अर्थ काय? इंद्रियांकरवी प्राप्त होणारे (appropriation) सुखदुःख, आनंद-समाधान-असमाधान, ज्ञान, कला इत्यादी इत्यादी हे सर्वांचे असते; सर्व सर्वांच्यात वाटेकरी असतात. मार्क्स पुढे म्हणतो की, अनेकांनी एकत्र येऊन करावयाच्या कृतीसाठी 'सामूहिक इंद्रिये' (म्हणजे संस्था, गट, समाज) विकसित होतात, आणि त्यांच्या कार्याद्वारे व्यक्तीच्या जीवनाचा आत्माविष्कार होतो, आणि मानवीय जीवनाच्या सात्मीकरणाचा एक मार्ग व्यक्तीला उपलब्ध होतो.

मानवी कृतिशीलतेद्वारा मनुष्य हाच माध्यम म्हणून कार्य करतो (self-mediation) हे मानवी अस्तित्वाचे गुण-वैशिष्ट्य कसे असते हे आपण वर पाहिले. आता मानवी कृतिशीलतेचे भांडवली उत्पादनव्यवस्थेमध्ये काय रूप (खरे तर विरूप) आढळते ते पाहूया. श्रमविभाजन, विनिमयव्यवहार, खासगी मालमत्ता इत्यादी घटकांच्या संस्थात्मक चौकटीत कृतिशीलता कार्यशील असते. ही माध्यमे माणूस व निसर्ग यांच्यातील मूलभूत संबंध खंडित करतात. माणसाच्या निर्मितिक्षम कृतिशीलतेला क्रयवस्तूंच्या (commodities) उत्पादनासाठी जुंपले जाते. या उत्पादन-कृतीमधूनच समाजजीवनामध्ये विलग व एकाकी जीवन जगणाऱ्या वस्तुरूप व्यक्तीचीही निर्मिती होते, व ती केवळ आर्थिक व्यवहारांनी निर्धारित केलेल्या व्यवस्थेचे एक उपांग म्हणून नांदते. तिच्या निर्मितिक्षम कृतीला या आंधळ्या 'नैसर्गिक' समजल्या जाणाऱ्या व्यवहारामध्ये दुय्यम दर्जाचे स्थान मिळते. म्हणजे, माणूस जे उत्पादन किंवा उत्पादनाची कृती करतो, त्या कृतीपासून त्याला जीवनाच्या उद्दिष्टपूर्तीचा आनंद मिळत नाही. त्याचप्रमाणे त्याच्या निसर्गाशी व इतर माणसांशी असलेल्या संबंधांनाही ही माध्यमे विकृत स्वरूप देतात. त्यामुळे निसर्ग स्वतःचे माध्यम होऊ शकत नाही, व माणूसही दुसऱ्या माणसांशी संवाद साधून सामाजिक जीवनामध्ये

२३. Marx Karl, *Early Writings* (Ed. Lucio Colletti), Penguin Books, London, 1975, page 352.
२४. MECW, Vol.3, page 303.





अर्थ निर्माण करून स्वतःचे माध्यम होऊ शकत नाही. उलट, मुक्त बाजारपेठेतील अंधळ्या आर्थिक व्यवहारांनी व नियमांनी बांधलेला माणूस निसर्गाच्या विरोधात उभा राहतो. तसेच, माणसामाणसांतील परस्परसंबंधांमध्येदेखील 'भांडवल' व 'श्रम' या परस्परविरोधी घटकांमुळे तणाव निर्माण होतात. समाज-जीवनामध्ये जीवघेणी स्पर्धा सर्वच स्तरांवर सुरू होते, व स्पर्धेमुळे माणसामाणसांमध्ये शत्रुत्व निर्माण होते. माणूस हा केवळ एक शारीरिक अस्तित्व म्हणून शिल्लक राहतो.

भांडवली व्यवस्थेमध्ये समाजजीवनाला व्यापून राहिलेल्या परात्मतेचा जर खऱ्या अर्थाने निरास करायचा असेल, तर प्रथम वरील माध्यमांना नकार द्यावा लागेल. परंतु भांडवली अर्थशास्त्रज्ञ व हेगेल यांनी या दुसऱ्या माध्यमांचे अस्तित्व गृहीत धरले आहे. या ठिकाणी हेगेलचा यासंबंधीचा दृष्टिकोन समजून घेतला पाहिजे. हेगेलने समूर्तता (objectification) व परात्मभाव (alienation) एकात्म मानली आहेत. हेगेलने चिद्‌वादी दृष्टिकोनातून या प्रश्नाकडे पाहिले हे जरी खरे असले, तरी विश्वेतिहासाचा अर्थ लावताना त्याने मानवी श्रमांचे/कृतीचे महत्त्वही अधोरेखित केले हे ध्यानांत ठेवले पाहिजे. (त्याच्या भूमिकेचे विश्लेषण विस्ताराने पुढे केले आहे.) मेसझॅरॉस यानी हेगेलचा दृष्टिकोन स्पष्ट करताना दोन कारणे दिली आहेत.[२५] पहिले कारण असे की, हेगेल हा मोठा वास्तववादी तत्त्वज्ञ होता. त्याने मानवी कृतिशीलतेला मानवी अस्तित्वाचे प्रमुख व अंगभूत वैशिष्ट्य मानले आहे. मानवी कृतिशीलतेचे महत्त्व पटवून देणारा तो पहिला तत्त्वज्ञ म्हणावा लागेल. परंतु माणसाची कृतिशीलता व तिचे वास्तवाशी असलेल्या परस्परसंबंधांचे स्वरूप व त्याद्वारे मानवाने स्वतःची केलेली निर्मिती (self-genesis), स्वतःचा इतिहास हे सर्व काही त्याने चिंतनात्मक व अमूर्त स्वरूपात मांडले. दुसरे कारण त्याच्या सामाजिक दृष्टिकोनात शोधावे लागेल. त्याच्या सामाजिक दृष्टिकोनामुळे भांडवली समाजव्यवस्था व तिच्यामध्ये कार्यशील असलेली श्रमिकांच्या कृतींची माध्यमे तो नाकारू शकत नव्हता. म्हणून त्याने वरील दोन्ही माध्यमांचे एकीकरण करून "मूर्तरूपात्मक परात्मभाव" (objectifying alienation) किंवा "परात्मभावात्मक समूर्तता" (alienating objectification) अशी संकल्पना मांडली. त्यामुळे त्याच्या तत्त्वव्यूहामध्ये परात्मभावाच्या प्रत्यक्ष निरासाची शक्यता आधीच नाकारण्यात आली.

मार्क्सने या दोन्ही स्वरूपाच्या माध्यमांची चिकित्सा करून त्यांच्यातील परस्परसंबंधांच्या गुंतागुंतीचे स्पष्टीकरण केले; व त्यांच्यासंबंधी जी गूढ रहस्यमयता होती ती दूर केली. मानवी अस्तित्वाचे ज्याला अधिष्ठान म्हणता येईल त्या निर्मितिक्षम मानवी कृतिशीलतेचे व तिचे माध्यम असलेल्या श्रमाचे महत्त्व त्याने समजावून दिले. त्याचबरोबर भांडवली उत्पादनपद्धतीमुळे माणसाच्या या निर्मितिक्षम कृतिशीलतेला डावलून त्याच्या स्वतःच्या निर्मितीपासून, स्वतःपासून, निसर्गापासून व इतर माणसांपासून त्याला कसे परात्म केले जाते याचेही त्याने प्रत्ययकारी विश्लेषण केले. मार्क्सने आपल्या सिद्धान्ताच्या आधारे व सिद्धान्तन-पद्धतीने भांडवली उत्पादनपद्धतीच्या माध्यमांची गूढता नाहीशी केली, व त्या व्यवस्थेला मानवी कृतिद्वारेच प्रत्यक्षपणे नकार देऊन त्या जागी मानवी अस्तित्वाला अनुरूप अशी व्यवस्था कशी निर्माण करता येईल हेही सांगितले.

(क्रमशः)



---

२५. Meszaros Istvan, *Marx's Theory of Alienation*, page 84.

ज्ञानदेव – एक वेगळे दर्शन

भाऊ धर्माधिकारी

ज्ञानदेवांच्या संबंधी आतापर्यंत अनेक विद्वज्जनांनी, संतसज्जनांनी आणि साहित्यिक संशोधकांनी उदंड लिहिले आहे. *ज्ञानेश्वरी*ची पारायणे करताना माझ्या मनात जे अनेक विचार उत्पन्न झाले, ज्या शंका उत्पन्न झाल्या, त्यांची उत्तरे मिळविण्याविषयी मी उत्सुक राहिलो. *भगवद्गीते*चा अभ्यास करताना आचार्य शंकरांचे भाष्य तशी *ज्ञानेश्वरी* पाहणे आलेच. त्या दृष्टीनेही *ज्ञानेश्वरी*चा माझ्या बुद्धि-शक्तीप्रमाणे मी अभ्यास केला. हे करीत असताना जे विचार स्फुरले ते मी टिपले. काही विद्वानांच्या स्फुट लेखांतून उद्‌बोधक असे जे मला मिळाले ते मी उतरून घेतले आणि खूप चिंतन केले. त्या चिंतनात मला जे मिळाले ते मी येथे लेखबद्ध करीत आहे. ज्ञानदेवांच्या भक्तांपुढे, अभ्यासींच्या पुढे आणि संशोधकांपुढे हे मी अत्यंत नम्रतापूर्वक ठेवीत आहे.

ज्ञानदेव हे महाराष्ट्राला ललामभूत झालेले एक महापुरुष होऊन गेले ही ऐतिहासिक वास्तविकता आहे यांत शंका नाही. त्यांच्या नाममुद्रेने अंकित असलेल्या त्यांच्या सुप्रसिद्ध ग्रंथांवरून ते सिद्ध आहे. *ज्ञानेश्वरी*, *अनुभवामृत*, *चांगदेवपासष्टी* आणि स्फुट अभंगांची गाथा हे त्यांचे ग्रंथ आज आमच्यापुढे आहेत. या ग्रंथांचे माहात्म्य आणि कीर्ती गेली सातशेहून अधिक वर्षे तत्त्वज्ञानाच्या, अध्यात्माच्या तसेच मराठी साहित्याच्या क्षेत्रात टिकून आहे, नव्हे, अधिकाधिक उज्ज्वल होत आहे. ज्ञानदेवांनी लोकप्रबोधनाकरिता लिहिलेल्या या ग्रंथांच्या भाषेचा अभ्यास मराठी भाषेचा इतिहास समजून येण्यालाही उपयोगी पडत आहे.

ज्ञानदेवांची 'ज्ञानेश्वरी'

'ज्ञानेश्वरी' हे नाव या लेखात मी वापरीत असलो तरी ते या ग्रंथाला मूळ ग्रंथकर्त्याने दिलेले नाव नव्हे. ज्ञानदेवांचे 'ज्ञानेश्वर' झाले आणि त्यांचा ग्रंथ म्हणून त्याला भक्तजनांनी 'ज्ञानेश्वरी' म्हटले. 'भावार्थदीपिका' हेही एक त्याचे प्रचलित नाव आहे. पण ज्ञानदेवांनी दिलेले ते नाव नव्हे; एकनाथस्वामींनी किंवा त्यांच्या नंतरच्या भक्तांनी ते रूढ केले आहे. एकनाथस्वामींनी *ज्ञानेश्वरी*च्या ग्रंथ-पाठशुद्धीसंबंधीची जी ओवीबद्ध टीप जोडली आहे तिच्यात त्यांनी 'ज्ञानेश्वरी' हेच नाव वापरले आहे. त्यामुळे 'भावार्थदीपिका' नाव त्यांच्यानंतरच प्रचलित झाले असावे. ज्ञानदेवांच्या सर्व ग्रंथांत त्यांची नाममुद्रा 'ज्ञानदेव' हीच आढळून येते. म्हणून *गीते*वरच्या या टीकाग्रंथाला खरे म्हणजे 'ज्ञानदेवी'च म्हटले पाहिजे, पण मी 'ज्ञानेश्वरी' हे नाव वापरले ते ते रूढ झाले आहे म्हणून. खुद्द ज्ञानदेवांच्या मनात या आपल्या ग्रंथाचे नाव '**गीतार्थग्रंथ**' असेच होते असे पुढील उल्लेखांवरून दिसून येते : "मग आर्तांचेनि वोरसे। **गीतार्थग्रंथन** मिसे। वर्षला शांतरसें। तो हा ग्रंथु।।" (*ज्ञाने*. १८.१७६२); 'या कारणें मियां। **गीतार्थ** मऱ्हाटिया। केला लोकां यया। दृष्टीचा विषो।।" (*ज्ञा*. १८.१७३५); "**गीतार्थाचा** आवारु। कळशेसी महामेरू" (*ज्ञा*. १८.१७८२) (सर्व कुंटे प्रतीवरून). (ठळक ठसा प्रस्तुत लेखकाचा.) या उदाहरणांवरून ज्ञानदेवांच्या मनात '**गीतार्थ ग्रंथ**' हेच नाव होते असे अनुमान निघते.

या उद्‌धृत वचनांवरून आणखी एक गोष्ट लक्षात येते की, ज्ञानदेवांनी ही *गीता*-टीका स्वतः लिहून तयार केली असली पाहिजे. पण ते मूळ हस्तलिखित आजतागायत मिळालेले नाही. आज मिळाल्या आहेत त्या सर्व नकला आहेत आणि त्या पाठभेदांनी भरलेल्या आहेत. काळाच्या मानाने प्रत जितकी जुनी तितकी ती मुळाशी अधिक जुळणारी असा संशोधकांनी सिद्धान्त बनविला आहे. मात्र लोकांमध्ये प्रचलित समज असा आहे की, ज्ञानदेवांनी आपल्या यात्रेत नेवासे येथे श्री महालया देवीच्या मंदिरात एका खांबाला टेकून *गीते*वरील ही ओवीबद्ध प्रवचने दिली. त्यांच्या श्रोत्यांत खुद्द त्यांचे गुरू निवृत्तिनाथही होते. पण हा समज बुद्धीला पटण्याजोगा वाटत नाही. सर्वसामान्य जनांना *गीते*चा अर्थ उलगडून दाखविण्यासाठी कोणी छंदोबद्ध

प्रवचन बोलेल ही कल्पनाच असंभाव्य आहे. एक तर, लोकांना जे समजावून सांगायचे ते काव्याच्या रूपात सांगण्याने लोकांच्या गळी उतरेल की नेहमीच्या गद्य भाषेत सहजपणे बोलण्याने उतरेल, हा विचार भाविकांच्या मनात येत नाही आणि म्हणून जाणतेही तो समज चुकीचा मानीत नाहीत. आणि दुसरे म्हणजे, ज्ञानदेव जे घडाघडा अस्खलित वाणीने बोलत गेले असतील ते, त्या काळी एखादा टेपरेकॉर्डर नसताना, जसेच्या तसे उतरून घेणारा असा कोण 'श्री गणेश लेखकु' असेल? ज्ञानदेव हे स्वतः व्युत्पन्न साहित्यिक होते यात मुळीच संशय नाही. *गीता*-टीकेच्या माध्यमातून, आपले परात्पर सद्गुरु श्री गोरक्षनाथ यांच्या योग, ज्ञान व भक्ती या त्रिविध साधनांनी, जनोद्धार करण्याकरिता आपल्या गुरूंच्या आदेशाने ते प्रवृत्त झाले होते आणि महाराष्ट्रभर यात्रा करीत आपल्या ओघवत्या रसाळ वाणीने प्रवचने देत चालले होते. प्रवचने देऊन लोकजागृती करण्याच्या क्रमात असताना त्यांना समग्र *गीते*वर ओवीबद्ध टीका लिहावी अशी प्रेरणा झाली आणि त्यांनी ते काम यात्राक्रमातच पूर्ण करून लोकांपुढे ठेवले असावे, ही कल्पना जास्त पटण्याजोगी आहे. योग, ज्ञान व भक्ती यांची शिकवणूक देण्याला *गीते*सारखा दुसरा ग्रंथ नाही अशी खात्री पटल्यामुळे त्यांनी आपल्या साहित्यिक गुणांचा उपयोग करून प्रतिभासंपन्नतेने हा ग्रंथ लिहून तयार केला व मग संत-साधक, भाविक भक्त आणि धार्मिक भागवत यांनी पुढे आपापल्याकरिता त्या ग्रंथाच्या नकला करून घेतल्या. वर उद्धृत केल्यांपैकी एका ओवीत 'याकारणें मियां। गीतार्थ मऱ्हाटिया। केला लोकां यया। दृष्टीचा विषो।।' असे जे स्पष्टपणे 'दृष्टीचा विषो केला', म्हणजे वाचनाकरिता हा ग्रंथ लिहिला, असे म्हटले आहे त्यावरून वरील तर्काला पुष्टी मिळते.

ज्ञानदेवकृत प्रमुख ग्रंथ वाचताना आणखी एक गोष्ट लक्षात येते की, *चांगदेवपासष्टी* व *अनुभवामृत* यांची भाषासरणी सारखी आहे व ती मराठवाड्याकडील जुन्या मराठीला अनुसरून पण काव्यातच वापरल्या जाणाऱ्या शब्दांनी अलंकृत अशी आहे. पण *ज्ञानेश्वरी*त त्या भाषेची झाक असली तरी ती बरीचशी गोदा-प्रवरा नद्यांच्या दक्षिणेकडील महाराष्ट्राला अधिक परिचित असलेली वाटते. त्यावरून एक अनुमान होऊ शकते की *चांगदेवपासष्टी* व *अनुभवामृत* हे लिखाण ज्ञानदेवांच्या पूर्वायुष्यात व *ज्ञानेश्वरी*चे उत्तरायुष्यात, सबंध महाराष्ट्रभरची व विशेषतः पंढरीची यात्रा अनेक वेळा झाल्यानंतर, झाले असले पाहिजे; त्यांच्या अभंगांची भाषा तर पश्चिम महाराष्ट्राला अधिक आपलीशी वाटण्यासारखी आहे.

ज्ञानदेव-व्यक्तिपरिचय

ज्ञानदेवांचे वाङ्मय वाचताना एक प्रश्न माझ्या मनात घर करून राहिला आहे तो हा की –

"या सोपया योगस्थिती। उकल देखिला गा बहुतीं।
*संकल्पाचिया संपत्ती। रुसोनिया।।**
ते सुखाचेनि सांगातें। आलें परब्रह्म आतौतें।
तेथ लवण जैसें जळातें। सांडू नेणे।।
तैसें होय तिये मेळीं। मग सामरस्याचिया राउळीं।
महासुखाची दिवाळी। जयेसि दिसे।।"
(ज्ञा. अ. ६.३८७-८९)

'सामरस्याच्या राउळीं। महासुखाची दिवाळी।" भोगणारे आणि द्रष्टा-दृश्य-दर्शन, ज्ञाता-ज्ञेय-ज्ञान या त्रिपुटी एकमेकांत विलीन करणारी अद्वैत स्थिती उपभोगू शकणारे योगी व आत्मज्ञानी ज्ञानदेव हे भक्तिसंप्रदायातील एखाद्या सामान्य भक्ताची आपल्या उपास्याच्या प्रत्यक्ष भेटीसाठी होणारी व्याकुळता अनुभवण्याकडे कशाला वळतील? समाधिसुखाचे वर्णन करणाऱ्या वरच्यासारख्या अनेक ओव्या *ज्ञानेश्वरी*त मिळतील तशाच इतरही त्यांच्या ग्रंथांत मिळतील. *अनुभवामृत* हा ग्रंथ ज्ञानदेवांनी जर आपला योगसुखाचा प्रत्यक्ष अनुभव सांगण्याकरिता लिहिला असेल तर त्यातील सर्व प्रतिपादनातून हे सिद्ध होते की, ते एक सिद्धयोगीपुरुष होते, नाथपंथी गुरुपरंपरेचे ते सांप्रदायिक अनुयायी होते, सद्गुरु निवृत्तिनाथांकडून समाधिबोधापर्यंतचे योगाचे शिक्षण व अनुभव त्यांना मिळाला होता; इतकेच नव्हे तर, 'ककारान्तीची खिडकी' उघडण्यापर्यंत पूर्ण समाधी-अवस्था अनुभवण्याचे सामर्थ्य आणि विद्या त्यांना प्राप्त झाली होती. *अनुभवामृता*त भक्तीचे रूप त्यांनी असे केले आहे :

"देव देऊळ परिवारू। कीजे कोरूनि डोंगरू। तैसा भक्तीचा वेव्हारू। कां न व्हावा" (अनु. ९.४२)

* संकल्पापासून उत्पन्न होणारे काम-क्रोधादी टाकून देऊन

अनुक्रमणिका

"द्वैत दशेचें आंगण। सदैव वोळगो आपण।"(अनु. ९.२९)

"झाला भृत्युभ्रज्य कालोवा। भक्तीच्या घरीं।"

(अनु. ९.३०)

गीतेतील 'तेषां ज्ञानी नित्ययुक्तः एकभक्तिः' (*गी.* ७.१७) असा वर्णिलेला ज्ञानी भक्त, त्या ज्ञानी भक्ताची अवस्था ज्ञानदेव स्वतः अनुभवीत होते. असे असताना,

"चंदनाची चोळी माझें सर्व अंग पोळी।
कान्हा वनमाळी वेगीं भेटवा कां।", किंवा
"उड उड रे काऊ। तुझे सोन्याने मढीन पाऊ।
पाहुणे पंढरी रावो। घरा कैं येती।।
दुधें भरुनी वाटी। लाविन तुझे वोठीं।
सत्य सांगे गोठी। विठो येईल कायी।।"

ही उपास्यदेवतेच्या साक्षात् भेटीसाठीची भक्तीची व्याकुळता अनुभवण्याला बुद्ध्या ज्ञानदेव जातील का? भक्तिसंप्रदाय हा द्वैतोपासनेचा संप्रदाय आहे, आणि ज्ञानदेवांची म्हणजेच नाथपंथीयांची भक्ती ही तर अद्वैतोपासना.

"देव देव म्हणुनी व्यर्थ कां फिरसी।
निजदेव नेणसी मुळीं कोण।।
देवा नाही रूप देवा नाही नाव।
देवा नाही गाव कोठे कांहीं।।
ज्ञानदेव म्हणे भजा आत्मदेवा।
अखंडीत सेवा करा त्याची।।"

असा ज्ञानदेवांचाच एक अभंग आहे. त्यामुळे वाटते की, दोन भिन्न प्रकारचे उपदेश एकच मुख कसे करील? तेव्हा, ओव्यांचे ग्रंथ रचणारे ज्ञानदेव आणि अभंग रचणारे ज्ञानदेव वेगळे वेगळे असावेत असा काही अभ्यासी मंडळींचा विचार होतो. या मुद्याचा विचार काही पुढे केला आहे.

ज्ञानदेव हे नाथपंथी योगी होते हे त्यांनीच *ज्ञानेश्वरीत* सांगितले. त्यांची गुरुपरंपरा मच्छिंद्र-गोरख-गहिनी-निवृत्ती अशी होती. यांतील गोरखनाथ हे फार मोठे योगी आणि प्रभावी प्रचारक होऊन गेले. त्यांनी योगविद्येचा साऱ्या भारतभर प्रसार केला. यासंबंधीची विस्तारशः माहिती डॉ. प्र.न. जोशी यांच्या ***नाथसंप्रदाय*** या ग्रंथात आली आहे. त्यांनी म्हटले आहे : "गोरक्षांच्या तत्त्वज्ञानाचा विचार करता त्यांनी प्रवर्तित केलेल्या हठयोगाचा येथे थोडक्यात निर्देश करणे अगत्याचे आहे... गोरक्षांनी आपल्या साधनेत हठयोगाला काही वेगळ्या स्तरावर महत्त्व दिले... या योगसाधनेत नाथांनी दत्तात्रेयाला गुरूचे स्थान दिले आहे. तीन देवांच्या साधना या दत्तरूपात एकवटलेल्या आहेत – शिवाकडून योग, ब्रह्म्याकडून ज्ञान आणि विष्णूकडून भक्ती... ब्रह्मग्रंथी, शिवग्रंथी आणि विष्णुग्रंथी यांची जागृती कुंडलिनी घडविते हा गोरक्षांच्या *हठयोग प्रदीपिकेतील* अभिप्राय या दृष्टीने महत्त्वाचा आहे. अशा रीतीने गोरक्षांच्या तत्त्वज्ञानात योग, ज्ञान व भक्ती यांना अभिन्नत्वाने महत्त्व आले आहे." (*नाथसंप्रदाय*, पृ. ३१८). "पिंड-ब्रह्मांडाच्या ऐक्याच्या ज्ञानासाठी, सामरस्याच्या अनुभूती-साठी गोरक्षांनी हठयोगाची साधना प्रवर्तित केली. या हठयोगास कर्म, ज्ञान, भक्ती यांची जोड त्यांनी दिली." (पृ. ३१९)

योगी ज्ञानदेव ज्या भक्तीच्या प्रकाराचे उपासक होते ती भक्ती 'वाळवंटी भक्ती'हून कशी वेगळी होती हे दाखविण्या-करिताच इतके लिहिले. ज्ञानदेवांची भक्ती अद्वैत मानणारी होती म्हणून तिच्यात उपास्यदैवत स्वतःहून वेगळे, अलग मानून त्याला भेटण्याकरिता जिवाची आर्तता आणि तगमग यांना वाव नव्हता. असे विचार चिंतनात येऊन, मग ज्ञानदेवांचे व्यक्तिमत्त्व तरी कसे होते हे जाणून घेण्याची उत्सुकता उत्पन्न झाली. त्याकरिता ज्ञानदेवांचे चरित्र पाहणे अवश्यच. ते पाहिले. पण त्यातून खऱ्या ज्ञानदेवांचे मूळ व्यक्तिमत्व उमगले नाही. कारण हे चरित्र कृष्णचरित्र सांगणाऱ्या भागवत पुराणासारखे ज्ञानदेवांना मागील जन्मीचे योगभ्रष्ट साधक कल्पून काव्य-स्वरूपात रचलेले आहे. ज्ञानदेव हे जगदुद्धाराकरिता या कलियुगात अवतरलेले देवावतार असेही त्या काव्यात ध्वनित केले आहे आणि मग चरित्र वर्णिलेले आहे. हे एकमेव व्यक्तिचरित्र सर्वांत प्रथम नामदेव-गाथेत मिळते, आणि नामदेव-गाथेविषयी काय सांगावे? नामदेवरायांची भक्ती त्यातून ओसंडते हा भाग सोडला तर, कादंबरीकार म्हणून नामदेवांचा कल्पनाविलास अफाट आहे. भक्तिरंगात रंगून त्यांनी तो केला आहे, पण म्हणून काही त्याला वास्तविकता येत नाही. ह.भ.प. प्रा. सोनोपंत दांडेकर यांनी आपल्या *सार्थ ज्ञानेश्वरी* या भल्या मोठ्या ग्रंथात ज्ञानदेवांचे जे चरित्र दिले आहे त्याचा सर्वस्वी आधार संतनामदेवांची अभंगगाथाच आहे. या गाथेत ज्ञानदेवांच्या पूर्वजांपासूनची हकीकत दिली आहे. हे अभंग खुद्द नामदेवांचे

की उत्तरकालीन कोणा अन्य कवींचे ते समजणे कठीण. गाथेत संत नामदेवांचेच नव्हेत तर पुढे झालेल्या अनेक नामदेवनामक कवींचे अभंग सरमिसळ झालेले आढळतात. यात कोठे कोठे 'ज्ञानदेव' याऐवजी 'ज्ञानेश्वर' हेही नाव आढळते. या नामांतराविषयी थोडे समजून घेणे अवश्य आहे.

यासंबंधी अलीकडे जे अभ्यासपूर्ण संशोधन झाले आहे त्याचा थोडक्यात परिचय करून घेणे अवश्य वाटते. सन १८९८-९९ साली *सुधारक* नावाच्या एका नियतकालिकात श्री. शिवरामपंत भारदे यांनी एक लेखमाला लिहून 'ज्ञानदेव' आणि 'ज्ञानेश्वर' अशा दोन वेगळ्या व्यक्ती होऊन गेल्याचे आपले संशोधन प्रसिद्ध केले होते. त्यात त्यांनी असे दाखवून दिले होते की, *ज्ञानेश्वरी*कर्ता ज्ञानदेव वेगळा आणि अभंगकर्ता ज्ञानदेव वेगळा. पहिला आपेगावचा रहिवासी, दुसरा आळंदीचा. पहिला निवृत्तिनाथांचा पुत्र व शिष्य, दुसरा अन्य कोणा निवृत्तिनाथांचा भाऊ. पहिला शिवोपासक, दुसरा वैष्णव. याविषयी लिहिताना प्रा. सु.बा. कुलकर्णी यांनी म्हटले आहे की, "वस्तुस्थिती अशी आहे की, *गीतार्था*चा ग्रंथकर्ता स्वतःच्या नावाचा उल्लेख सर्वत्र 'ज्ञानदेवो' असा करतो, 'ज्ञानेश्वर' असा करीत नाही. *लीळाचरित्र* या समकालीन ग्रंथाच्या क्र. ८६ च्या अज्ञातलीळेत येणारा ज्ञानदेवांचा निर्देश 'ज्ञानदेव' असाच आहे. *लीळाचरित्रा*तील घटना या माघ वद्य ३० शके ११९६ पूर्वीच्या आहेत. *लीळाचरित्रा*चा लेखनकाल शके १२०० चा सुमार हा होय. म्हणजे ज्ञानदेवांचे त्यावेळी प्रचलित असलेले नाव 'ज्ञानदेव' असेच होते. *लीळाचरित्रा*नंतर कालानुक्रमाने येणारा ज्ञानदेवांचा ज्ञात निर्देश महेश्वर पंडितांच्या *ऋद्धिपुर-माहात्म्य* मधील होय. त्याचा लेखनकाल शके १२२४ असा आहे. यात ज्ञानदेवांचा उल्लेख 'ज्ञानदेव' असाच आहे, 'ज्ञानेश्वर' नाही. शके १३२५ च्या सुमारास होऊन गेलेल्या नृसिंह या महानुभाव कवीच्या ***संकेत गीता*** या ग्रंथात येणारा ज्ञानदेवांचा उल्लेख हा त्यानंतरचा ज्ञात असा प्राचीन निर्देश होय. यातही ज्ञानदेवांचे नाव 'ज्ञानदेवो' असेच येते.

"ज्ञानदेवांच्या नावातील 'देवा'चा 'ईश्वर' बनण्याची घटना ही एकनाथकालीन आहे. शके १४३५ मध्ये पुऱ्या झालेल्या एकनाथांच्या भागवत-टीकेत 'ज्ञानदेवां'चा उल्लेख 'ज्ञानेश्वर' असा सर्वात प्राचीन निर्देश आढळतो. एवंच, हे नामांतर रूढ करण्याचे काम एकनाथांनी केले. त्यामुळे 'ज्ञानेश्वर' ही नाममुद्रा वा नामनिर्देश असलेली अभंग गाथेतील सर्व रचना एकनाथोत्तर-कालीन मानावी लागते..." प्रा. कुलकर्णी यांनी हा साधार संदर्भ देऊन काढलेला निष्कर्ष मला पटतो. नामदेवांची गाथा अनेकदा वाचताना माझ्याही मनात हाच अभिप्राय बनला होता. नामदेवगाथेतील ज्ञानदेव-चरित्राची मांडणी ही परंपरागत अद्भुत चमत्कारांची वळणे घेत आलेली आहे. योगविद्येत निसर्गक्रमाहून आगळ्या व चमत्कार वाटण्याजोग्या घटना घडविण्याचे सामर्थ्य वर्णन केलेले आहे. योगसाधनेने अशा घटना आजही पाहिल्याचे सांगणारी मंडळी भेटतात. ती मंडळी तशी भावडीही म्हणता येत नाहीत पण भाविक असतात हे मान्य करूनसुद्धा, नामदेवांनी ज्या चमत्कारांच्या घटना वर्णिल्या आहेत त्यांवर विश्वास ठेवणे कठीण आहे. नामदेवांची वाणी रसाळ, विठ्ठलभक्ती हृदय भरून ओसंडणारी, कल्पनाशक्ती अफाट त्यामुळे त्यांच्या भजन-कीर्तनाला विलक्षण रंग चढत असे. नामदेव स्वतः कीर्तनात रंगून जात आणि श्रोतेही तल्लीन होत. 'नामदेव कीर्तन करी। पुढे नाचे पांडुरंग' असे त्यांच्या कीर्तनरंगाबद्दल म्हटले आहे. जे कीर्तनरंगाच्या बाबतीत तेच अभंगांच्या बाबतीत. पण कल्पनेच्या भराऱ्या इतिहासस्वरूप चरित्राला कशा चालतील? म्हणून नामदेवगाथेतील ज्ञानदेवांचे चरित्र हे वास्तवाला धरून मानता येत नाही. आणि ही गाथा हाच तर योगी ज्ञानदेवांचा महाराष्ट्राला परिचय करून देणारा आद्य चरित्रग्रंथ आणि तो हा असा. तेव्हा या चरित्राचे संशोधन होण्याची आणि शक्य तितके खरे ज्ञानदेव जाणून घेण्याची आवश्यकता उत्पन्न होते. संशोधक बऱ्याच काळापासून त्या कामाला लागलेले आहेत.

ज्ञानदेवांविषयी तीव्र जिज्ञासा असलेला मी एक अल्प-बुद्धीचा माणूस. चरित्रसंशोधनाच्या दृष्टीने मला वाटले की, खुद्द त्यांच्या ग्रंथातून ज्ञानदेव कसे व किती प्रमाणात मिळतात ते पाहावे. त्या कामी संशोधकांनी केलेल्या व पटणाऱ्या संशोधनाचाही लाभ घ्यावा. तसा प्रयत्न करताना जे आढळले ते येथे लेखनबद्ध करीत आहे.

ज्ञानदेवांच्या आयुर्मर्यादेविषयी जे प्रचलित मत आहे, की ते २२ वर्षे जगून समाधिस्थ झाले, ते चुकीचे असल्याचे प्रा. सु. बा. कुलकर्णी त्यांनी काही वर्षांपूर्वी *नवभारत* या

अनुक्रमणिका

मासिकाच्या एका लेखात दाखवून दिले होते. त्यांचा युक्तिवाद असा :

"ज्ञानदेव व नामदेव यांचे साहचर्य जर ऐतिहासिक वस्तुस्थिती असेल तर त्यांचे जन्मशक हे निखालस खोटे आहेत. २२ वर्षांच्या ज्ञानदेवांच्या समाधीसमयी २६ वर्षांच्या नामदेवांची नारा, विठा, महादा, गोंदा ही चार मुले झाडलोट करणे, विडे वाटणे, यांसारखी कामे करण्याइतकी वयाने मोठी असूच शकत नाहीत. शके १२०८ च्या हेमाद्री प्रतीने *ज्ञानेश्वरी*च्या लेखनकालाची अनुमाने साफ उडवून लावली आहेत. ज्ञानदेवांचे आयुष्य २२ वर्षांच्या अत्यल्प आयुर्मर्यादेत चिणून बसविल्याने त्यांच्या नावावर असलेल्या सुमारे पन्नास (?) लहानमोठ्या ग्रंथांचा आजवर गंभीरपणे विचारच झाला नाही....

"ज्ञानदेवांच्या आयुर्मर्यादेची नोंद त्यांच्या 'बाळछंद' या अभंगात सापडते. ज्ञानदेवांच्या संजीवन समाधीचे शेवटचे क्षण टिपणाऱ्या या अभंगात उपस्थितांपैकी कोणीतरी एक परिशिष्ट जोडून दिले आहे. त्याच्या ओव्या अशा आहेत :

बाळछंदो बावीस जन्मे। तोडिली भवाब्धीची कर्मे।
चंद्रसूर्य तारांगणे। रश्मी दान घेतलां हरी।।

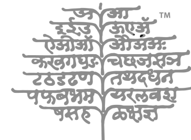
(*अभंगगाथा*, बाळछंद – १२)

या पंक्तीमधून ज्ञानदेवांचा जन्मशक बावीस (म्हणजे अकराशे बावीस) व निर्वाणशक बाराशे दोन (१२०२) होता हे सत्य हाती लागते. जन्मशकाचा निर्देश शतांकरहित आहे, निर्वाण शक – 'चंद्रार्क' म्हणजे चंद्र व सूर्य हे दोन (२), 'तारांगण' म्हणजे आकाश म्हणजे शून्य (०) आणि 'रश्मी' बारा (१२) यावरून २०१२ हा आकडा मिळतो, आणि 'अंकानां वामतो गतिः' या नियमानुसार '१२०२' असा उल्लेख निष्पन्न होतो. ही कूटरचना आहे. ज्ञानदेवांच्या जीवनासंबंधीचा हा कालनिर्देश सर्वात प्राचीन, समकालीन व सुसंगत कालनिर्देश होय. खुद्द ज्ञानदेवांचा निर्देश *लीळाचरित्रा*तील 'ज्ञानदेवझोटिंग प्रसन्न' या ८ क्रमांकाच्या अज्ञातलीळेत आढळल्याने या काल-निर्देशावर शिक्कामोर्तब झाले.

"आणि नामदेवांची जन्मतिथी नामदेव-गाथेतच सविस्तर उपलब्ध आहे ती 'शके ११२९ प्रभवनाम संवत्सर कार्तिक शु. एकादशी' ही होय. म्हणजे ज्ञानदेवांचा जन्मकाल शके ११२२ व नामदेवांचा ११२९. याचा अर्थ ज्ञानदेव हे नामदेवाहून ७ वर्षांनी वडील ठरतात."

यावरून हेही उघड होते की, *ज्ञानेश्वरी* प्रथम लिपिबद्ध झाली ती शके १२०२ पूर्वी – जो ज्ञानदेवांचा निधनकाल आहे. प्रा. कुलकर्णी लिहितात, "*ज्ञानेश्वरी*चे ज्ञात असे प्रथम प्रतिलेखन (नक्कल) 'ऐसे युगीं वरि कळी।' या वर्षी म्हणजे शके १२०८ मध्ये झाले. ते प्रथम हेमाद्रीने करविले असावे. 'शके बाराशे बारोत्तरे' म्हणजे शके १२१२ चे प्रतिलेखन हे सच्चिदानंद बाबांनी केले असावे. परंतु त्याचा निर्देश करणारी ओवी काही शतकानंतर रचिली गेली व प्रचारात आली." प्रा. कुलकर्णी यांनी शके १२०८ हा कालनिर्देश कसा काढला? ते लिहितात, "....'ऐसे युगीं वरि कळी" या शब्द-बंधाने तो व्यक्त होतो. यातील 'ऐसे' हे 'ऐशी' या अंकाचे सप्तम्यन्त रूप. 'युगीं' हे 'युग' या शब्दाचे सप्तम्यन्त रूप. 'युग – युगल=जोडी. म्हणजे दोन (२) हा अंक प्राप्त होतो. 'वरि' या परसर्गाने 'उपरि', 'परी' = यावर, नंतर, उत्तरीं असा अर्थ ध्वनित होतो. 'कळी' हे 'कळा'चे सप्तम्यन्त रूप. म्हणजे चंद्राची एक एक कला–चंद्रकला – म्हणजे एक (१) हा अंक समजतो. या सगळ्या शब्दबंधाने ८०२१ ही संख्या प्राप्त होते. 'अंकानां वामतो गतिः' या नियमानुसार या प्रतीचा काळ १२०८ कळतो. ज्ञानदेवांच्या चरित्रविषयक एवढा भाग मला प्रा. कुलकर्णी यांच्या लेखातूनच कळून आला, तो मला विचार करण्यासारखा वाटतो. प्रा. कुलकर्णी पुढे लिहितात की, "ज्ञानदेव हे रामदेवरायांचे राजगुरु एक श्रेष्ठ पुरुष. त्रिकालज्ञानी महात्मा. राजगुरू म्हणून *लीळाचरित्रा*त येणारी त्यांची प्रतिमा तयार होण्यास तत्पूर्वी दीर्घकाळ लोटला असला पाहिजे." यावरूनच ज्ञानदेवांची आयुर्मर्यादा दीर्घकाळची असल्याचे अनुमान सिद्ध होऊ शकते. ज्ञानदेव दीर्घकाळ जगले असे वाटण्यास आणखी एका गोष्टीकडे लक्ष जाते ती ही की, ज्ञानदेवांनी लिहिलेल्या ग्रंथांवरून त्यांचे अध्ययन अतिशय विस्तृत व सखोल झाले असले पाहिजे. ते कितीही तीव्र बुद्धीचे असले तरी २२ वर्षे वयाच्या आयुर्मर्यादेत इतके अध्ययन होणे अशक्य वाटते. पुनर्जन्माचा सिद्धान्त मानला तर काहीही शक्य आहे. किती मोठ्या गंभीर ग्रंथांचा त्यांनी गाढ अभ्यास केला होता ते *ज्ञानेश्वरी* वाचताना प्रत्ययास येते. नामदेवगाथेतील

अनुक्रमणिका





चरित्रानुसार जर त्यांचे आई-वडील त्यांच्या वयाच्या १२-१३ व्या वर्षीच निवर्तले असतील तर मग इतके अध्ययन त्यांनी कोठे, कोणाजवळ केले? पैठणच्या शास्त्रीमंडळींच्या अनुज्ञेने बहिष्कार उठल्यानंतरच त्यांचे उपनयन व शास्त्राध्ययन झाले असणार. या हिशेवानेही ज्ञानदेवांचा जीवनकाळ २२ वर्षांतच संपला हे गळीं उतरत नाही. ते दीर्घायुषी होते असेच मानावे लागते.

व्यक्तिमत्त्व

ज्ञानदेवांच्या व्यक्तिमत्त्वाचे दर्शन असेच त्यांच्या ग्रंथांतून होईल ते घ्यावे लागते. ज्ञानदेव कठोर तपस्या करून बनलेले विरागी योगी होते तरी मूळचा त्यांचा प्रकृतिस्वभाव प्रेमळ होता आणि त्या प्रेमळपणाला त्यांनी केव्हाही दडपून टाकले नाही. मात्र त्याचे पावित्र्य राखले; उदात्तीकरण केले. त्यांच्या सर्व लिखाणातून गुरुभक्तीचा जो उमाळा व्यक्त होतो, गुरूला माउली मानून लेकराचे माउलीविषयीचे प्रेम व ओढा जो शब्दांतून ओसंडून वाहतो तो या त्यांच्या मूळ प्रेमळ स्वभावाचाच द्योतक आहे. तसाच, कृष्णाबद्दलचा अर्जुनाचा प्रेम-भाव त्यांनी इतक्या तन्मयतेने वर्णन केला आहे की, तो ते प्रत्यक्ष अनुभवत असावेत. "जैं कृष्णचि होइजे आपण। तैं कृष्ण होय आपुले अंतःकरण।"... "परी ऐसें जें प्रेम। तें अर्जुनींचि आणि निःसीम।"..... "जैं अपत्य थानीं निगे। तयाची भूक ते मातेसीचि लागे। येऱ्हवीं तें शब्दें काय सांगे। मग स्तन्य दे येरी।।" (*ज्ञा*. ८.१०-१३). असे शब्द प्रेमाचा अनुभव घेणाऱ्याला आणि देणाऱ्यालाच सुचतात.

जसा प्रेमळपणा तशीच ज्ञानदेवांची सौजन्यवृत्ती. सौजन्यात नम्रताही अंगभूत असते. आपल्या श्रोत्यांशी संवाद साधताना त्यांनी त्यांच्याशी केलेली लगट किती लाघवी आहे! "ना तरी बालक बोवडां बोलीं। वांकुडां विचुकां पाउलीं। ते चोज करूनि माउली। रिझे जेवीं।। तेवीं तुम्हां संतांचा पढियावो। कैसेनि तरी आम्हांवरी हो। या बहुवा आळुकिया जी आहों। सलगी करीत।।" (*ज्ञा*. ९.६- ७). चांगदेवांच्या पत्रात लिहिताना ते लिहितात : "सखयां तुझेनिं उद्देशें। भेटावया जीव उल्हासे। कीं सिद्धभेटी विसकुसे। ऐशिया बिहे।।" (*चां*. ४२) आपल्या सौजन्याने आणि नम्रतेनेच ते पुढच्या माणसाला अगोदर जिंकत असले पाहिजेत असे वाटते.

नम्रता जेथे स्वभावतः आहे तेथे निरहंकारता मुळाशी असल्याखेरीज ती स्वभावात उतरणारच नाही हे उघड आहे. "परि हें मियां केलें। कीं हें माझेनि सिद्धी गेलें। ऐसें नाहीं ठेविलें। वासनेमाजी।।" (*ज्ञा*. १३.५२७). म्हणून चांगदेवांना लिहिताना काय किंवा *ज्ञानेश्वरी*सारखा अप्रतिम भाष्यग्रंथ लिहिताना काय ते आपल्या कृतीचे प्रेरक म्हणून श्रीगुरू निवृत्तिनाथांनाच मानीत होते. "चांगदेवा तुझेनि व्याजें। माऊलिया श्रीनिवृत्ति राजें। स्वानुभव रसाळ खाजें। दिधलें लोभें" (*चां*. ६१). "ऐसें श्री निवृत्तिनाथाचें। गौरव आहे जी साचें। ग्रंथ नोहे हें कृपेचें। वैभव तिये।। (*ज्ञा*. १८.१७५१)" अशी निरहंकारता बाणलेली असल्यामुळे तें सर्वसामान्य जनात सर्वसामान्यांप्रमाणे मिसळत असले पाहिजेत, त्यांची सुखदुःखे आत्मीयतेने समजून घेत असले पाहिजेत, त्यांना मनापासून दिलासा देत असले पाहिजेत. सर्वसामान्यांच्या वारकरी संप्रदायात ज्ञानदेवांना स्थान 'माउली'चे होते याची येथे साक्ष पटते.

ज्ञानदेवांच्या स्वभावातील आणखी एक गोष्ट विशेषत्वाने दिसून येते ती ही की, त्यांची पारंपरिक शास्त्रग्रंथांवर असलेली श्रद्धा आणि चालत आलेल्या रूढींवर निष्ठा. *ज्ञानेश्वरी*त अनेक ठिकाणी तसे स्पष्ट उल्लेख आढळतात. उदा. *गीता* अ. २.४६ व २.५३ वरील त्यांची टीका पाहा. २.४६ या मूळच्या श्लोकात वेदांतील कर्मकांडाविषयी म्हटले आहे की, ज्ञान प्राप्त झालेल्या ब्राह्मणाला वेदांचे तेवढेच महत्त्व जेवढे सर्वत्र पाणीच पाणी झाले असताना कूपाचे. आता यावर ज्ञानदेवांचे भाष्य पाहा : "जरी वेदें बहुत बोलिलें। विविध भेद सूचिले। तऱ्ही आपण हित आपुलें। तेंचि घेपे।। जैसा प्रगटलिया गभस्ती। अशेषही मार्ग दिसती। तरी तेतुलेही काय चालिजती। सांगे मज।।" श्लो.२.५३ मध्ये मुळात 'श्रुतिविप्रतिपन्ना' असे शब्द आहेत पण त्यांचा अर्थ देण्याचे टाळून "इंद्रियांच्या संगतीं। जिये पसर होतसे मती।" असा अगदी वेगळाच अर्थ सांगितला आहे. शास्त्राविषयी (म्हणजे वेद, स्मृती इ. विषयी) ते लिहितात : "या कारणें पैं बापा। ज्या आथी आपली कृपा। तेणें वेदांचिया निरोपा। आन न कीजे।।" "तैसा अशेषांहि परमार्थां। जो गोसांवी हो म्हणे पार्था। तेणें श्रुती स्मृती माथां। बैसणे घापे।। शास्त्र म्हणेल जे सांडावें। तें राज्यही तृण मानावें। जें घेववी तैं न म्हणावें। विष ही विरु" (*ज्ञा*. अ. १६-४५५, ४५९-६०).

मात्र ज्ञानदेवांना अथर्ववेदान्तर्गत आयुर्वेद चिकित्सा मान्य नव्हती असे दिसते. मानवरुग्णाला बरे करण्याकरिता वनस्पतींची मुळे, खोड, साल, पाला, फुले, फळे इ. ओरबडून घेऊन बनवावयाच्या ज्या औषधी सांगितल्या आहेत, किंवा इतर जीवांचे हाल करून त्यांना मारून त्यापासून निघणारे तेल, रस इ. चा इलाज करायला सांगितले आहे, त्यावर ज्ञानदेवांनी व्यंग्यात्मक टीका केली आहे. 'वसुधैव कुटुंबकम्' हाच त्यांनी आदर्श मानला होता.

वारकरी संप्रदाय हा भागवत पंथाचाच एक उपपंथ ज्ञानदेवपूर्वकालापासून अस्तित्वात होता आणि वारकऱ्यांचे दैवत पंढरपुरचा श्रीविठ्ठल हे होते व आजही आहे. पंढरीची यात्रा हे वारकऱ्यांच्या जीवनातील फार मोठे सार्थक मानले जाते. पंढरीच्या वाळवंटात हजारो यात्रेकरू श्रद्धा-भक्तीने भरून टाळ-मृदंगांचा गजर करीत नाचतात, भजन-कीर्तन करतात, एकमेकांना हरिस्वरूप मानून मिठ्या मारतात. तेथे स्त्री-पुरुषभाव किंवा उच्च-हीन जातींचा भाव हारपून जातो. एका भक्तिरसात सारे डुंबत असतात. ज्ञानदेवांनी हा भक्तिरस चाखला असेल कदाचित्. 'कदाचित्' म्हणतो याचे कारण हे की, एक अभंगगाथा सोडली तर ज्ञानदेवांच्या इतर कोणत्याही ग्रंथात विठ्ठलाचे किंवा हरीचे किंवा वारकरीपंथाचे नावसुद्धा आढळत नाही. भक्तीच्या उमाळ्याने ओव्या रचतानासुद्धा त्यांना विठ्ठलाचे स्मरण होत नाही. हे आश्चर्यकारक वाटते. गाथेत मात्र ज्ञानदेवनामांकित अभंगांत विठ्ठलाची – बापरखुमादेवीवरुची – रेलचेल आहे. ज्ञानदेवांनी अभंगापुरताच विठ्ठल राखून ठेवला होता की काय असे वाटायला लावणारे हे आहे. असो. हा संदर्भ एवढ्याकरिताच मी येथे दिला की, यदाकदाचित् ज्ञानदेव वारकरीपंथाचे मार्गदर्शक झाले असले आणि त्यांच्यांत रमले असले तरी त्यांच्यावरील रूढीचा पगडा कमी झालेला दिसत नाही. स्त्रियांच्या बाबतीत, एक आईचे नाते सोडले तर, त्यांचे विचार अनुदार – म्हणजे स्त्रीचे मानव म्हणून पुरुषाइतकेच स्वतंत्र व्यक्तित्व न मानणारे – दिसून येतात. जुन्या रूढीअनुसार स्त्रीकडे ते पतिसापेक्षच पाहतात. ते म्हणतात : "पतीचिया मता। अनुसरोनी पतिव्रता। अनायासें आत्महिता। भेटेचि ते।।" (*ज्ञा*. १७-४५६). *गीता* जितकी स्त्रियांची उपेक्षा करणारी तितकेच ज्ञानदेवही. "यालागी पापयोनीही अर्जुना। कां वैश्यशूद्र अंगना।...." (*ज्ञा*. ९.४७४)

आता शूद्रांविषयी त्यांची मती पाहा. वेदात एका सूक्तात जरी चारी वर्ण एकाच विराट पुरुषाचे अवयव म्हणून सारख्याच मोलाचे मानलेले असले तरी शूद्र हे त्या विराटाचे पाय म्हणजे अधःस्थ म्हणजे खालचे अवयव म्हणून हीन दर्जाचे गणले आहेत. ज्ञानदेवही ही रूढ भावना टाळू शकलेले नाहीत. अनेक ओव्यांतून त्यांची शूद्र जातींविषयीची तुच्छता प्रकट होते. "तैसे क्षत्री वैश्य स्त्रिया। कां शूद्र अंत्यजादी इया। जाती तंव चि वेगळालिया। जंव न पवती मातें।। (माझ्याशी जोवर क्षत्रिय, वैश्य आणि स्त्रिया व शूद्र या जाती येऊन मिळाल्या नाहीत तोवर त्या वेगळ्याच). विशेषतः शूद्र व अंत्यज यांच्या विषयी उच्च म्हटलेल्या समाजात जी अस्पृश्यतेची भावना होती व आजही आहे तीच ज्ञानदेवांचीही होती. "सांगे शूद्र घरी आघवी। पक्वान्नें आहाति बरवीं। तीं द्विजें केवीं सेवावीं। दुर्बळ जरी जाहला।। हे अनुचित कैसेनि कीजे। अग्राह्य केवलीं इच्छिजे।...." (*ज्ञा*. ३.२२१-२२). "आतां तामसाचेंही लिंग। सांगेन तें वोळख चांग। डावलावया मातंग-। सदन जैसे।।" (*ज्ञा*. १८.५४८); "तेचि चारी वर्ण। पुससी जरी कोण कोण। तरि जयां मुख्य ब्राह्मण। धुरेचे कां।। येर क्षत्रिय वैश्य दोन्ही। तेही ब्राह्मणाच्याचि मानिजे मानीं। जे ते वैदिक विधानीं। योग्य म्हणौनी।। चौथा शूद्र जो धनंजया। वेदीं लाग कीर नाहीं तया। तरी वृत्ति वर्णत्रया –। अधीन तयाची।। तिये वृत्तीचिया जवळिका। वर्णत्रयां ब्राह्मणादिकां। अहो शूद्रही कीं देखा। चौथा जाला।। जैसा फुलाचेनि सांगातें। तांतु तुरंविजे श्रीमंतें। तैसे द्विजसंगें शूद्रातें। स्वीकारी श्रुती।। (*ज्ञा*. १८. ८१८-२२); "पैं द्विजसेवेपरौते। धांवणें नाहीं शूद्रातें..." (*ज्ञा*. १८.८८४); "अथवा तापसही जाला। परि गुरुभक्तीं जो ढिला। तो वेदीं अंत्यज वाळिला। तैसा बाळी" (*ज्ञा*. १८.१४८७).

*गीते*तील श्लोकांचा अर्थ समजाविण्याकरिता ज्ञानदेवांनी वरील उपमा वापरल्या आहेत त्या त्यांच्या स्वतःच्या मताच्या द्योतक आहेत. संतांना *गीते*चे वचन जरी शिरोधार्य वाटले तरी, "आपणचि विश्व जाहला। तरी भेदभाव सहजचि गेला।...."' (*ज्ञा*. १२.१९१) अशी कृती होऊन "जें जें भूत। तें तें मानिजे भगवंत। हा भक्तियोग निश्चित। जाण माझा।।"

अनुक्रमणिका

(*ज्ञा*. १०.११८) असा मनोभाव ज्यांचा निश्चित झाला अशा संतांच्या उद्‌गारात तरी अशा भेदभावाचीच नव्हे तर एका मनुष्य जातीविषयी तुच्छतेची वचने अपेक्षित नाहीत. कारण, अशांचा प्रत्यक्ष आचारच मुळी समतेवर आधारित असतो असे सर्वसामान्य समाज मानतो. शूद्र व अस्पृश्य म्हटलेल्यांच्या विषयीची अशी भावना आज काहीशी पालटली आहे ती काही क्रांतिकारी समाजसेवकांच्या – संतांच्या नव्हे – अथक परिश्रमामुळे. त्यांनी जीवेभावे केलेल्या प्रयत्नांचे व भोगलेल्या दीर्घ अवहेलनेचे हे फळ आहे. एक एकनाथस्वामी सोडले तर इतर संत-भक्त आपापल्या काळच्या समाजाच्या तीव्र भावनांना भिऊनच वागत आले आहेत. "भूतां परस्परें जडो। मैत्र जीवाचें।।" ही केवळ वाचेने उच्चारावयाची सदिच्छाच या भक्त मंडळीत राहिली आहे, आणि याला *गीता-ज्ञानेश्वरी*सारखे लोकमान्य ग्रंथही जबाबदार आहेत. ईश्वरभक्तीचा उदोउदो करूनही, ज्ञानदेव-प्रणीतच आचारयुक्त भक्तियोगाकडे, म्हणजेच समत्व-योगाकडे रूढीच्या दबावाखाली दुर्लक्ष करण्यात आले आहे – येत आहे.

हे सर्व येथे मांडताना ज्ञानदेवासारख्या महात्म्याचा अधिक्षेप करण्याचा उद्देश नाही हे सांगावयास नको. अध्यात्मविचारात जे आपण मानतो ते सहजच आपल्या प्रत्यक्ष आचारात उतरले पाहिजे इकडे या आपल्या मध्ययुगीन संतांचे तितकेसे लक्ष नव्हते, एवढेच यावरून समजायचे.

ज्ञानदेवांच्या ग्रंथांतून जी एक गोष्ट प्रकर्षाने दिसून येते ती त्यांच्या सूक्ष्म निरीक्षणशक्तीची चमक. ज्ञानेंद्रियांकरवी मनःपटलावर जी चित्रे उमटतात ती अंकित करून ठेवणारी त्यांची धारणाशक्ती विलक्षण होती. हीच चित्रे मागाहून त्यांच्या प्रतिपादनातून उचित रीतीने उचित ठिकाणी उपमा- अलंकारांच्या रूपात उतरली आहेत. त्यांच्या उपमा चपखल बसणाऱ्या आणि बुद्धीची पकड घेणाऱ्या आहेत. 'उपमा कालिदासस्य' याऐवजी 'उपमा ज्ञानदेवस्य' हे वचन रूढ व्हावे इतक्या त्या यथायोग्य आहेत. यावरून जीवनात येणारे बारीकसारीकसुद्धा अनुभव त्यांनी कसे पकडून ठेवले होते ते कळून येते. *ज्ञानेश्वरी* हा उपमालंकारांचा एक मोठा कोशच म्हणावा..... आजच्या *ज्ञानेश्वरी* – अभ्यासूंना, मराठी साहित्यिकांना आणि भक्त मंडळींना या उपमांचा उत्तम परिचय आहे. म्हणून उदाहरण म्हणूनसुद्धा काही येथे देण्याचा मोह मी टाळतो. या उपमांत व्यवहारात अनुभवाला येणाऱ्या अगदी साध्या साध्या गोष्टी जशा आहेत तशा केवळ काव्यातच वापरल्या जाणाऱ्या रूढ कल्पनाही आहेत. त्यावरून त्यांचे त्यावेळच्या साहित्याचे अध्ययनही लक्षात येते. पण मुख्य गोष्ट लक्षात येते ती ही की ते ब्रह्मचारी योगी वीतरागी म्हणून चरित्रकारांनी वर्णिलेले असले तरी त्यांचा विरागीपणा लोकांपासून फटकून असणारा नव्हता. नव्हे, सामान्य संसारी व व्यवहारी माणसांच्या इतकेच ते लोकसमाजात मिसळणारे, वावरणारे आणि त्यांच्या भावभावनांशी समरस होणारे होते असे त्यांच्या दृष्टान्तांतील वैविध्यातून मनावर बिंबते. यामुळेच त्यांच्यावर आदरयुक्त प्रेम करणारा अनुयायीवर्ग त्यांच्या हयातीतच वाढला असावा असे सहज अनुमान होते. ज्ञानदेवांचा स्वभावच मुळी निवृत्ति-नाथांच्या विरक्त स्वभावाहून वेगळा – रसिक साहित्यिकाचा. त्यामुळे केवळ साहित्याची गोडी ऐकून आपला गीतार्थ ग्रंथ वाचणाऱ्याचेसुद्धा आपण मन जिंकू असा सार्थ आत्मविश्वास त्यांनी *ज्ञानेश्वरी*त व्यक्त केला आहे.

त्यांच्या साहित्यातून त्यांच्या स्वभावातला प्रेमळपणाही चांगला लक्षात येतो. त्यांना आईचा सहवास फार थोडा काळ लाभला. पण म्हणूनच की काय, त्यांना आई या नात्याविषयी वाटणारा जिव्हाळा, जेथे जेथे त्यांना आई-लेकराचा संबंध वर्णन करण्याची संधी मिळाली तेथे तेथे व्यक्त झालेला आहे. भक्ती हा प्रेमाचाच प्रकार आहे. आणि ज्ञानदेवांची गुरुभक्ती त्यांच्या विशाल हृदयपात्रातही न मावता ओसंडून बाहेर पडत असलेली दिसते. गुरू हे माउलीच्या रूपात त्यांना दिसतात आणि माउलीशी होणारा लडिवाळपणा ते गुरूशी करतात. यात हृदयात दडलेले व दडपलेले आईविषयीचे प्रेमच आहे असे दिसून येते. आदि शंकराचार्य वैराग्यसंपन्न असूनसुद्धा आपल्या मातृदैवताविषयीचा त्यांचा जिव्हाळा येथे आठवतो.

ज्ञानदेवांचे तत्त्वज्ञान

ज्ञानदेवांचे व्यक्तिरूप जाणून घेताना आपण त्यांच्या अनेक स्वभाववैशिष्ट्यांचे दर्शन घेतले. पण त्यांच्या बुद्धीचे दर्शन त्यांच्या साहित्यापेक्षाही त्यांनी केलेल्या अध्यात्म-तत्त्वज्ञानाच्या प्रतिपादनातून अधिक होते. ते पाहिल्याशिवाय ज्ञानदेवांचे हे

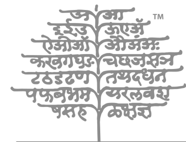
वेगळे दर्शन पूर्ण होत नाही. पण ज्ञानदेवांचे म्हणून स्वतंत्र असे तत्त्वज्ञान आहे काय असा प्रश्न मनात येतो. या प्रश्नाच्या उत्तराचा शोधही त्यांच्या ग्रंथांतूनच आपल्याला घ्यायचा आहे.

ज्ञानदेव हे नाथपंथी होते आणि गुरूकडूनच त्यांना या पंथाची दीक्षा मिळाली असे त्यांनीच लिहिले आहे. या स्वीकृत पंथाचा प्रचार हे त्यांनी गुर्वाज्ञेने आपले जीवितकार्य मानले होते. "मग तिहीं तें शांभव। अद्वयानंदवैभव। संपादिले संप्रभव। श्री गैनीनाथा।। तेणें कळिकाळ भूतां। आला देखोनि निरुता। ते आज्ञा श्रनिवृत्तिनाथा। दिधली ऐसी।। ना आदि गुरु शंकरा -। लागोनि शिष्यपरंपरा। बोधाचा हा संसरा। जाला जो आमुतें। तो हा तूं घेऊनि आघवा। कळी गिळितयां जीवां। सर्व प्रकारीं धांवा। करी पा वेगीं।। ... मग आर्ताचेनि वोरसें। गीतार्थ-ग्रंथनमिसें। वर्षला शांतरसें। तो हा ग्रंथु।।" (*ज्ञा*. १८.१७५७-६२). तेव्हा नाथपंथाचे जे तत्त्वज्ञान तेच ज्ञानदेवांचे असे मानले तर ते चुकीचे होणार नाही. याकरिता ते तत्त्वज्ञान काय ते समजून घेण्याचा प्रयत्न करू. या तत्त्वज्ञानासंबंधीचा काही उल्लेख भक्तीच्या संदर्भात मागे केला आहे, आता तत्त्वज्ञानासंबंधी अधिक जाणून घेऊ.

अनुभवामृतात ज्ञानदेवांनी शिव आणि शक्ती असे एक रूपक रचलेले आहे. जग ही एक निर्मिती आहे म्हणजे जन्माला आलेले बालक आहे असे मानले तर त्याचा जनक आणि जननी कोणी असणारच. ते शिव व शक्ती हे आहेत. वेदान्ती ज्याला 'ब्रह्म' समजतात तोच नाथपंथी शिव समजतात. ब्रह्म हे एकमेवाद्वितीय आहे म्हणतात, तर मग जग हे काय? तर म्हणतात, 'एकोऽहं बहुस्यां प्रजायेय' (मी एक आहे; बहुत व्हावे म्हणून त्याने प्रजनन केले). ब्रह्माला ही स्फुरणा झाली. नाथपंथी या स्फुरणेलाच 'शक्ती' मानतात. ही शक्ती शिवाची अंगभूत सोबतीण किंवा जोडीदारीण. वेदान्ती तिला 'माया' म्हणतात, सांख्य 'प्रकृती' म्हणतात. 'जे अनादि एकपणे। नांदती दोघे।।', '...जिहीं एक एकाविण। न कीजे तृणाचेंही निर्माण। जिये दोघे जीऊप्राण। जियां दोघां।।' (*अनुभवामृत* १.८ व १२). सांख्याहून ही काहीशी निराळी उपपत्ती आहे. सांख्यांची प्रकृती ही पुरुषापासून स्वतंत्र, अनादिसिद्ध आहे. ***अनुभवामृता***तील शक्ती ही शिवाची अंगभूतच आहे, म्हणजे शिव आणि शक्ती मिळून एकच शिव. असा हा अद्वैतसिद्धान्त नाथसंप्रदायात आणि अर्थात् ज्ञानदेवांनी मानलेला आहे. 'जिये दोघे आरिसे। जियां दोघां।' (*अनु*. १.३८). शिव व शक्ती या उभयांवाचून परमाणूही नाही. 'कैसा मेळु आला गोडिये। दोघे न माती जगीं इये। कीं परमाणूही माजीं उवाये। मांडली आहाती।।' (*अनु*. १.११). *ज्ञानेश्वरी*त त्यांनी म्हटले आहे : 'म्हणोनि विश्वपण जायें। मग तैं मातें घेयावें। तैसा नव्हे आघवें। सगटचि मी।।' (*ज्ञा*. १४.३८१) जग आणि जगाचा निर्माता वेगळे नसून दोन्ही एकरूपच होत, असे ज्ञानदेवांचे ज्ञान होते. त्यांच्या सगळ्या तत्त्वज्ञानाचा हा मूलभूत विचार आहे असे मी मानतो. हे 'शांभवी अद्वयानंदवैभव' आहे.

नाथपंथात पिंड-ब्रह्मांडाचे ऐक्य मानलेले आहे. जे ब्रह्मांडी तेच पिंडीं - तत्त्व, रूप आणि नियम या तिन्ही दृष्टींनी. म्हणून ब्रह्मांडाचे ज्ञान आणि मग ब्रह्माचे ज्ञान करून घेण्यास पिंडज्ञान हे साह्यभूत आहे, नव्हे अवश्य आहे. या विश्वाला हलविणारी मूळ शक्ती कोण, कशी, तिचे स्वरूप काय इ. प्रश्नांविषयी जिज्ञासा फार प्राचीन काळापासून मानवात आहे. या जिज्ञासेमुळेच अनंत काळापासून आजतागायत संशोधने होत आली आहेत. एक ज्ञान मागील ज्ञानाचा लाभ घेत पुढे जाते. पूर्वकाळचे ऋषी तपस्वी होते म्हणजे संशोधक होते. ज्ञानलालसेच्या पोटीं फार कष्ट घेणारे होते. कष्टालाच 'तप' ही संज्ञा आहे. वेदकालीन संशोधनात विश्वसंचालक शक्ती म्हणून इंद्रादि अनेक देवता मानल्या गेल्या होत्या. या देवतांना संतुष्ट करण्याने मानवाचे क्षेम आणि श्रेय साधते अशी त्यांची श्रद्धा होती. पण पुढे तेवढ्या श्रद्धेने त्यांची जिज्ञासा शमेना. या देवतासुद्धा कोणाच्या बळाने प्रेरित होऊन एकमेकांना धरून वागतात आणि आपापली कामे नियमबद्ध राहून पार पाडतात, या प्रश्नाचे उत्तर शोधताना पुढच्या पिढ्यांच्या ऋषींनी अनेक नव्हे एकच महान् सर्वव्यापक चैतन्यतत्त्व विश्वात भरून राहिले आहे, अर्थात् या पिंडातही ते असणारच याची जाणीव होऊन त्याच्या ज्ञानासाठी विश्वरूपाने असलेल्या चैतन्याचा जसा अभ्यास तसा या मनुष्यदेहात - पिंडात - असलेल्या चैतन्याचाही अभ्यास आणि शोध त्यांनी आरंभिला. या शोधाचेच अनेक प्रकार प्राचीन काळच्या षड्दर्शनांप्रमाणे अलीकडच्या जैन, बौद्ध इ. दर्शनांच्याच नव्हे तर आधुनिक वैज्ञानिक शोधांपर्यंत दिसून येतात. पण ते असो.

अनुक्रमणिका





नाथसंप्रदायात पिंड-ब्रह्मांडाचे ऐक्य मानलेले असल्यामुळे पिंडातील – म्हणजे या मनुष्यदेहातील – चैतन्यतत्त्वाची ओळख करून घेण्यास नाथपंथात प्रमुख स्थान मिळाले आणि त्याचे साधन त्या पंथाने योगविद्या हे मानले. योगशास्त्र अथवा योगदर्शन हे फार प्राचीन – पतंजलींच्याही पूर्वीचे – आहे. या योगदर्शनाचा आधार सांख्यदर्शनच असल्याचे *गीते*त म्हटले आहे. ('एकं सांख्यं च योगं च'). पण नाथसंप्रदायाच्या तत्त्वज्ञानात, सांख्यांच्या प्रकृती व पुरुष या अनादिसिद्ध जोडीऐवजी, शांभवी तत्त्वज्ञानाचा स्वीकार करून शिव व शक्ती ही दोन तत्त्वे मानूनही, अंती शक्ती ही शिवातूनच उगम पावून शिवातच लीन होते असे शिव-शक्तीचे ऐक्य मानले आहे. याविषयी थोड्या विस्ताराने वर लिहिलेच आहे. एवढा सांख्य आणि शांभवी योग यांच्या तत्त्वज्ञानात फरक आहे आणि अर्थात तो ज्ञानदेवांनीही मानला आहे.

जरा अधिक समजावून घेण्यासाठी डॉ. प्र.न. जोशी यांच्या माहितीपूर्ण *नाथसंप्रदाय* या ग्रंथातील पुढील उतारा उपयोगी पडण्यासारखा आहे :

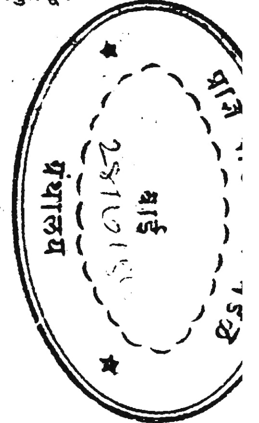
"... ब्रह्मांडात असलेले सर्व गुण मानवी पिंडात असतात. सत्त्व, रज, तम, काल व जीव यांच्या कमीअधिकतेमुळे नाना प्रकारचे भेद सृष्टीत तयार होतात. मानवी शरीरात प्रधान कार्यकारिणी शक्ती कुंडलिनी असून तिच्याच उत्थानामुळे पिंडापासून ब्रह्मांडाचे ज्ञान प्राप्त करून घ्यावयाचे असते. पिंडपदाचे परमपदात समरसीकरण गुरूच्या कृपेने प्राप्त करून घ्यावयाचे असते.

"नाथपंथीयांत सहजसमाधी साधण्याचा हेतू शिव-शक्ति-सामरस्य हा असून तो साधण्यासाठी 'पिंडें पिंडाचा ग्रासु। तो हा नाथसंकेतीचा दंशु। परि दाऊनि गेला उदेशु। महाविष्णु" (६.२९) (पिंडानेच म्हणजे पंचमहाभूतात्मक देहानेच पिंडाचा म्हणजे पंचमहाभूतात्मक देहाचा ग्रास घ्यावयाचा हे नाथपंथाचे मर्म श्रीविष्णू सांगतात) असे ज्ञानदेवांनी म्हटले आहे. सामरस-सिद्धीला नाथपंथात महत्त्वाचे स्थान आहे.

"नाथतत्त्वज्ञानात देहपतनानंतरची मुक्ती खरी नाही. जीवन्मुक्ताची अवस्था हीच खरी अवस्था. म्हणूनच नाथयोगात ज्या देहाच्या साह्याने परमपदाची प्राप्ती करून घ्यावयाची त्याचे नीट रक्षण करणे, त्याचे आरोग्य राखणे यास महत्त्व असते. या जीवन्मुक्तियोगात देहाचे परिवर्तन घडते म्हणून नाथपंथीय देहधर्माला महत्त्वाचे स्थान देतात. याच पिंडाने पिंडाचा ग्रास घेता येतो हे तत्त्व त्यांना माहीत असते. पिंडपदाचे परमपदात समरसीकरण या साधनेत असते." (पृ. ४७० व ४७२)

'पिंडे पिंडाचा ग्रासु' म्हणजे देहानेच देहभावाचा लोप करणे आणि कुंडलिनीशक्ती जागृत करून याचि देहीं चिन्मयतत्त्वात लीन होणे. त्याकरिता साधा राजयोग नव्हे तर हठयोग साध्य करणे नाथपंथात अवश्य मानले आहे. आणि ते गुरूच्या कृपेवाचून साध्य होत नसल्याने नाथपंथात आदिगुरू पासून सर्व गुरूंचे फार मोठे माहात्म्य मानले आहे. समाधियोग, भक्ती आणि ज्ञान यांवर ज्ञानदेवांनी *गीते*च्या १३ व्या अध्यायातील 'क्षेत्र' या विषयाची फोड करून सांगताना जे विस्तृत भाष्य केले आहे ते या विषयावरील त्यांच्या खूप खोल चिंतनाचे दर्शन घडविणारे आहे. ज्ञानदेव-अभंगगाथेत ज्ञानदेवनाममुद्रांकित असे जे अभंग आहेत त्यांतील तत्त्वज्ञान हे समाधी, भक्ती आणि ज्ञान या त्रयीला अनुलक्षून असल्याचे दिसून येईल. हा एक अभंग पाहा :

'अरे अरे ज्ञाना झालासी पावन।
तुझे तुज ध्यान कळों आलें।।
तुझा तूंचि देव तुझा तूंचि भाव।
फिटला संदेह अन्यतत्त्वी।।
मुरडुनीया मन उपजलासी चित्तें।
कोठे तुज रितें न दिसे रया।।
दीपकीं दीपक मावळल्या ज्योती।
घरभरी वाती शून्य झाल्या।।
वृत्तीची निवृत्ती आपणासकट। अवघेंचि वैकुंठ चतुर्भुज।।
निवृत्ति परम अनुभव नेमा। शांतिपूर्ण क्षमा ज्ञानदेवो।।
(अभंग ५७९)



ज्ञानदेवांचा भक्त हा 'ज्ञानी भक्त' आहे. *गीते*चे १२ ते १५ हे अध्याय ज्ञानदेवांनी 'ज्ञानकांड' म्हटले आहे. वास्तविक १२ व्या अध्यायाचे नामकरण 'भक्तियोगो नाम' असे आहे. पण ज्ञानदेवांना त्यातील 'अद्वेष्टा सर्वभूतानां मैत्रः करुण एव च।' इ. भक्तलक्षणे १३ व्या अध्यायातील 'अमानित्वं अदंभित्वं' इ.

ज्ञान्याच्या लक्षणाशी जोडणे योग्य वाटले. त्यांनीच स्वतः म्हटले आहे – 'ते अद्वेष्टादि प्रभृतिकीं। अथवा अमानित्वा दिकी। वाढविजे म्हणौनि लेखीं। बारावा गणूं।।' (ज्ञा. १८.१४४७). *गीते*च्या ७ व्या अध्यायात चार प्रकारच्या भक्तांमध्ये 'ज्ञानी भक्त' हाच मला सर्वात प्रिय आहे असे भगवानांचे उद्‌गार आहेत तेच मत ज्ञानदेवांचे आहे. 'म्हणोनि भक्त एक पाही। ज्ञानिया जो।।' (ज्ञा. ७.१११). ज्ञानी भक्त हा सर्वोत्तम भक्त. 'मला स्वर्ग दे', 'मला अक्षरधाम दे' अशी भीक मागणारे, किंवा 'मला भेटी दे' या आर्तीने कळवळणारे आणि देवाच्या द्वारी धरणे धरणारे, भगवत्कथा करण्यात रंगून जाणारे तेही भक्तच खरे, पण गौण भक्त. ज्ञानी भक्त हा श्रेष्ठ भक्त. त्याचे लक्षण काय? 'जे तया ज्ञानाचेनि प्रकाशें। फिटले भेदाचे कवडसे। मग मीचि जाहला समरसें। आणि भक्तही तेवीं चि।। जैसा वारा कां गगनीं विरे। मग वारेपण वेगळें नुरे। तेवि भक्त हे पैज न सरे। जरी ऐक्या आला।। (ज्ञा. ७.११२ व ११४). उपास्य-उपासक यांचे ऐक्य झाले तरी भक्ताची द्वैताची भूमिका सरत नाही आणि त्यामुळे ज्ञान्याच्या हृदयाचा गोडवा शिल्लक राहतो. म्हणून ज्ञानी असून भक्त ही भूमिका ज्ञानदेवांना भावते.

आता ज्ञान तें काय? पुष्कळ वेळा 'ज्ञान' व 'ज्ञेय' यांची गल्लत केली जाते. पण तर्कशुद्धरीतीने विचार करताना असे भोंगळ उल्लेख करून चालत नाही. हे दोन्ही वेगवेगळ्या अर्थांचे शब्द आहेत हे लक्षात घेऊन विचार केला पाहिजे. *गीते*च्या १३ व्या अध्यायात ज्ञान म्हणून 'अमानित्वं अदंभित्वं' इ. जे गुणोल्लेख आहेत ते ज्ञान नसून ती ज्ञानी माणसाची लक्षणे आहेत. 'एवं इये अठरा। ज्ञानलक्षणें अवधारा।' (ज्ञा. १३.६५०). ज्ञान म्हणजे जे जाणायचे, म्हणजे 'ज्ञेय', त्याचा बोध. बोध कोणाला होतो? बुद्धीला. ज्ञेयाच्या बोधाशी बुद्धीचे मिलन होते. बोधापासून अलग असणारी बुद्धी बोधाला जाऊन मिळते ती ज्ञानावस्था. ही ज्ञानावस्था भौतिक वस्तूच्या ज्ञानाची जी क्रिया चालते (achievement of knowledge) त्याहून वेगळी आहे. ही अनुभवावस्था (Realisation) आहे.

ज्ञान कशाचे? त्याचे रूप *गीते*ने केले आहे : 'बहिरन्तश्च भूतानां अचरं चरमेव च। सूक्ष्मत्वात्तदविज्ञेयं दूरस्थं चान्तिके च तद्।। अविभक्तं च भूतेषु विभक्तमिवच स्थितम्' (भूतांच्या आत वाहेरीं ते स्थिर आणि जंगम। सूक्ष्मत्वे नाकळे ऐसे ते दूर जवळीं असे।। अविभक्त असूनीही राहे भूतीं विभक्तसें। (गी. १३.१५-१६). ते ज्ञेय, म्हणजे पिंडात म्हणजे देहात असलेले आणि देहाला सर्व अंगांनी हलविणारे चैतन्य. त्याचा उल्लेख नाथसंप्रदायाविषयी सांगताना मागे थोडा केला आहे. जीवरूपाने ते भूतमात्रांच्या अगदी निकट आहे आणि देहाच्या बाहेर अणू-परमाणूपासून सर्वत्र व्यापलेले आहे. 'जे ते नखौनि केशवरी। उभी जागे शरीरीं। जे तिहीं अवस्थांतरी। पालटे ना।। जडाजडी अंशीं। राहाटे जे सरिसी। ते चेतना गा तुजसी। लटिके नाहीं।।' (ज्ञा. १३.१३५ व १३७). ती चेतना आपल्या अस्तित्वाने सर्वांना 'जिवंत' ठेवते आणि मरणाच्या क्रियेतही ती चेतना विनाशाची क्रिया चालविते. स्थूल दृष्टीला जे मरण वा निर्जीवपणा वाटतो तेसुद्धा त्या चेतनेच्या क्रियात्मकतेचेच दर्शन आहे. म्हणून चेतना ही कधीच नष्ट होणारी नाही आणि म्हणूनच ती कालातीत आहे. देहापुरते चैतन्य आपण पाहतो म्हणून देहभिन्नतेमुळे ते देहागणिक आपणांला वेगळेवेगळे वाटते पण ते '.... हृदयीं। सर्वांच्या असे' (ज्ञा. १३.९३९). हेच ते ज्ञेय. चेतना देहात असताना आपण सदेह जीवाला 'मी' म्हणतो. त्या 'मी' ला जाणणे म्हणजे चेतनेची खूण पटणे. सर्व जाणीवांचा लोप करीत करीत शेवटी उरते ती त्या 'मी' ची जाणीव. 'मी आहे' एवढीच. तेच आत्मरूप आणि विश्वचेतनेच्या स्वरूपात तोच परमात्मा. 'येन्हवी सर्वांच्या हृदयदेशीं। मी अमुका आहे ऐसी। जे वुद्धि स्फुरे अहर्निशीं। ते वस्तु गा मी।।' (ज्ञा. १५.४२०), '... तो ईश्वर। सकळ भूतांचा अहंकार। पांघरोनी निरंतर। उल्हासत असे।।' (ज्ञा. १८.१३०२). येथे 'अहंकार' हा शब्द अभिमान किंवा गर्व या अर्थाने वापरलेला नाही, केवळ 'अहं' (मी)ची जाणीव हा अर्थ आहे. हा मी म्हणजे संस्कृत भाषेत 'आत्मन्'. *गीता* अध्याय २ मध्ये त्यालाच 'देही' अशी संज्ञा वापरली आहे. देहाशी नित्य संबंध म्हणून देही. देहाला जिवंत ठेवणारा म्हणून 'जीव'. पण देह मृत होतो म्हणजे जीवाचा देहाशी संबंध तुटतो. देह निर्जीव होतो पण निश्चेतन होत नाही. निश्चेतन होतो असे म्हटले तर मृत देह हे विश्वचैतन्याहून वेगळेच एक अस्तित्व ठरते; म्हणजे विश्वव्यापी चैतन्य वेगळे आणि मृतदेह वेगळा. पण आपण मघा पाहिल्याप्रमाणे जीवरूप हे चैतन्याचे अस्तित्व सरले तरी विश्वचैतन्य

त्यातून – कशातूनही – नष्ट होत नाही. हीच *गीतेने* मानलेली 'प्रकृती'. सांख्यांनी प्रकृती एकच मानली आहे. पण *गीतेत* ह्याचे दोन प्रकार मानले आहेत. अपरा प्रकृती आणि परा प्रकृती. ही दुसरी 'जीव' म्हटलेली. परंतु यावर भाष्य करताना ज्ञानदेवांनी मात्र आपले वेगळे मत मांडले आहे. भूमी, आप इ. पंचमहाभूते, मन, बुद्धी आणि अहं मिळून आठ तत्त्वे. 'या आठांची जे ऐक्यावस्था। ते माझी परमप्रकृति पार्था। तिये नाम अवस्था। जीव ऐसी।।' (*ज्ञा.* ७.१९). उपर्युक्त आठ तत्त्वांचे ऐक्य म्हणजे जीव असे ते म्हणतात.

तेव्हा, शरीरातील 'मी' म्हणणारा तो ज्ञेय आणि त्या निखळ 'मी'चा बोध ते ज्ञान असे निष्पन्न होते. ते बुद्धीचे कार्य आहे. 'पैं बुद्धीच्या अंगीं जाणणे। ते जियेचिये जवळिकेचें करणे।' (*ज्ञा.* ७.२१). म्हणजे बुद्धी हीच चेतनेच्या निकट असणारी आहे असे ते मानतात.

या केवळ 'अहं' च्या बोधाचे रूप काय? पृथ्वीवरचा मी आकाशातल्या चंद्राकडे ज्या रीतीने पाहतो त्याचा जसा मला बोध होतो तसा या 'अहं' चा बोध होतो काय? म्हणजे पाहणाऱ्या मला माझ्याहून वेगळा आणि दूर असणारा चंद्र दृश्यमान होतो. येथे मी त्या चंद्राचा साक्षी आहे. पण 'अहं' हा चैतन्यांश आहे, जो ज्ञेय आहे. आणि पाहणारा म्हणजे द्रष्टा मी, हादेखील चैतन्याचाच अंश आहे. म्हणजे चैतन्यच चैतन्याला पाहते आणि ज्या बुद्धीच्या साधनाने 'मी', 'मला' पाहतो तीही चैतन्याचाच अंश हे आताच ज्ञानदेवांच्या तोंडून आपल्याला कळले. याचा अर्थ चैतन्यच चैतन्याला चैतन्याच्या साहाय्याने पाहते. आरशात आपण स्वतःला पाहतो. तेथे द्रष्टा मी दृश्य मीला पाहतो. तसा येथे मी ज्या 'अहं' ला पाहतो ते माझे आरशातले प्रतिबिंब आहे काय? ज्ञानदेवांनी अनेक ठिकाणी ही आरशाची उपमा दिली आहे. पण हा दृष्टान्त 'आरशापुढे जसा आरसा' असा आहे. तेथे कोण कुणाला पाहतो? तेथे दर्शन म्हणजे पाहणे ही क्रियाच नाही. पण येथे पाहणारा मी ज्याला पाहायचे त्या 'मी'चा आरसा नव्हे, कारण माझी बुद्धी घेऊन तो मी त्या 'अहं'ला पाहायला निघालो आहे, आणि तो 'अहं' माझे प्रतिबिंब नव्हे कारण तोच माझा प्रेरक आणि चालक आहे. म्हणून हा बोधाचा प्रकार एरवीसारख्या वस्तुबोधासारखा नव्हे, वेगळाच आहे. येथे द्रष्टा मी दृश्य मीशी बोधरूपाने तद्रूप होतो, एक चैतन्य दुसऱ्या चैतन्यात मिसळते. 'जे देखिलियाचि सवे। दृश्य द्रष्टा हे आघवे। एकवट कालवे। सामरस्यें।। मग तेंचि होय ज्ञान। ज्ञाता ज्ञेय हन। जेणे गमिजे स्थान। तेंहि तेंचि।।' (*ज्ञा.* १३.९३६-३७) या बोधाच्या वा दर्शनाच्या क्रियेत द्रष्टा व दृश्य हे एकरूप होऊन जातात. ज्ञानदेवांचे 'सामरस्य' ते हेच. यालाच त्यांनी 'चिद्‌विलास' असेही म्हटले आहे.

ज्ञानदेव हे असे ज्ञाती भक्त होते. त्यामुळे स्वतः नाना भूमिका घेऊन इष्टदेवतेला आळविण्याची तळमळ त्यांना लागणे हे शक्य वाटत नाही. भक्त म्हणून 'सामुद्रो हि तरंगः क्वचन समुद्री न तारंगः।।'. हीच शंकराचार्यांची निर्मळ भूमिका त्यांच्या स्वभावाला धरून होती. नाथपंथाच्या उपासनेअनुसार त्यांचे उपास्यदैवत शिव-शक्ती हेच असणार असे स्वाभाविकच अनुमान होते. आणि अभंग सोडून त्यांच्या कोणत्याही ग्रंथात विठ्ठलाचे नामोनिशाण नाही यावरूनही हेच अनुमान सिद्ध होते. अभंगांत मात्र विठ्ठलाची रेलचेल आहे – नव्हे, पुष्कळ अभंगांच्या शेवटची नाममुद्रासुद्धा 'बाप रखुमादेवीवरु विठ्ठलु' अशी आहे. पण, वरील अनुमान जर सिद्ध मानले तर, हे 'बाप रखुमादेवीवरु'चे सर्व अभंग जरी ज्ञानदेवांच्या नावावर खपविले असले तरी ज्ञानदेवांचे नसावेत असे मानावे लागते.

तात्पर्य, ज्ञानयुक्त भक्ती ही ज्ञानदेवांची नित्योपासना. गुर्वाज्ञेनुसार त्या भक्तीचा प्रचार करण्याचा वसा ज्ञानदेवांनी घेतला होता व आपल्या प्रचारयात्रांतून प्रवचनांच्या आणि सत्संगतीच्या द्वारे त्यांनी तो वसा चालविला असला पाहिजे. योग, भक्ती आणि ज्ञान हे त्यांचे प्रचाराचे तीन विषय होते आणि ते एकमेकांना धरून नाथपंथी उपासनामार्ग त्यांनी आखला होता. त्यांचे अंतिम महत्कार्य *गीतेवरील* भाष्य. योग-ज्ञान-भक्ती यांना धरून हे त्यांनी उत्कृष्ट रीतीने बजावले आणि पुढच्या अनेक पिढ्यांच्या हाती दिले. गीताग्रंथ या त्यांच्या ग्रंथात म्हणजे *ज्ञानेश्वरीत* भक्ती हा विषय जेथे जेथे आला तेथे तेथे अद्वैताचेच ज्ञान त्यांनी जोडले. उदा. नवव्या अध्यायातील श्लोक १३ वरील टीका पाहा : 'ऐसे जे महानुभाव। दैवियै प्रकृतीचें दैव। जे जाणोनिया सर्व। स्वरूप माझें।। मग वाढतिया प्रेमें। मातें भजती जे महात्मे। परी दुजेपण मनोधर्मे। शिवतलें नाहीं।। (*ज्ञा.* ९.१९४-९५).

अनुक्रमणिका

ज्ञानदेवांच्या तत्त्वज्ञान कथनाचा असा हा शेवट मी अद्वैतभक्तीत करीत आहे. ज्ञाता, ज्ञेय, ज्ञान या तिन्हींचा ऊहापोह ज्ञानदेवांच्या आधाराने मी माझ्या अल्पबुद्धीप्रमाणे केला आहे. व्यासंगी विद्वान् आणि योगी पुरुष याहून अधिक सांगू शकतील.

उपसंहार

ज्ञानदेवांचे नामदेव-गाथेत आलेलें चरित्र वाचून ज्ञानदेवांच्या व्यक्तिमत्त्वाचा जो ठसा मनावर उमटतो त्याहून त्यांच्या स्वतःच्या ग्रंथातून उमटणारा हा ठसा काही वेगळाच मला वाटतो. ज्ञानदेव हे अवतारी महापुरुष असे मानून वर्णिलेले नामदेव-गाथेतील त्यांचे चरित्र अति अलौकिक वाटते. "ऐसिया पतितांचा करावा उद्धार। या लागीं अवतार तुमचा जगीं।" (*नाम*. ६१२.७), '... प्रत्यक्ष परब्रह्ममूर्ती ज्ञानेश्वर....' (*नाम*. १७.२), असे अनेक उतारे देता येतील. ही अवतारकल्पना घेऊनच नामदेवांनी ज्ञानदेवांचे ऐकीव चरित्र आपल्या कल्पनाशक्तीने बेतले असावे. मागे मी नामदेव-गाथेसंबंधी म्हटले आहे की, या गाथेतील सर्व अभंग नामदेवकृत म्हणता येत नाहीत. नव्हे, बरेचसे अभंग नामदेव नामधारी अशा कवींचे या गाथेत घातले गेले आहेत. यात 'विष्णुदास नामा' आहे, 'शिंपी नामा' आहे वगैरे. त्यामुळे गाथेत आलेल्या ज्ञानदेव-चरित्राची विश्वसनीयता मानता येत नाही.

या प्रदीर्घ लेखात ज्ञानदेवांचे जे दर्शन करवून देण्याचा प्रयत्न केला आहे ते चरित्रदर्शन नव्हे तर व्यक्तिमत्त्वाचे दर्शन आहे. तरी त्यातून त्यांचे महात्मेपण लोपत नाही. त्यांच्याविषयी प्रचलित असलेल्या चमत्कारांची वर्णने करून किंवा त्यांचे आयुर्मान अल्प दाखवून त्यांची महत्ता वाढविणे हे ज्ञानाला पाठमोरे होऊन अंधश्रद्धेचा आश्रय करणे आहे. तसे न करतासुद्धा त्यांनी लिहिलेल्या अक्षर-वाङ्मयाचा आधार घेऊन दिसून येत असलेले त्यांचे अलौकिक द्रष्टेपण व बुद्धिवैभव, तशीच ज्ञानाची परिपक्वता ही त्यांच्या मोठेपणाची अधिक साक्ष देणारी आहे. त्यामुळेच ते त्यांच्या पुढच्या काळांतील संतकवींच्या गुरुस्थानी बसले. प्रत्यक्ष प्रचितीतून बोल बाहेर पडल्यामुळे त्यांना शाश्वततेचे आयुष्य लाभले आहे. ज्ञानदेवांची खरी संजीवन समाधी त्यांच्या 'गीता ग्रथन' या ग्रंथात म्हणजेच '*ज्ञानदेवी*'त ऊर्फ '*ज्ञानेश्वरी*'तच आहे. ती अजरामर आहे.

म्हणून पारंपरिक भावडे चरित्र बाजूला ठेवूनसुद्धा त्यांच्या साक्षात् बोलांतून प्रकट झालेले हे त्यांचे रूप मला लोभसवाणे वाटते.

■■

*नवभारत*च्या हितचिंतकांस नम्र आवाहन

*नवभारत*चे एक हितचिंतक-वाचक श्री. एम. व्ही. भाटवडेकर यांनी काही महिन्यांपूर्वी प्राज्ञपाठशाळा मंडळाकडे २५,००० रुपये ठेव म्हणून ठेवले. ही रक्कम कायम-ठेव स्वरूपात बँकेत राहावी आणि तिच्यावर मिळणारे व्याज फक्त *नवभारत* करता वापरले जावे, या अटीवर त्यांनी ही ठेव ठेवली आहे. जर यदाकदाचित *नवभारत* चे प्रकाशन थांबले तर मूळ रक्कम श्री. भाटवडेकरांना अथवा त्यांच्या वारसांना मंडळाने परत करावयाची आहे. एक प्रकारे *नवभारत* चालू असेपर्यंत बेमुदत अशी ही बिनव्याजी ठेव श्री. भाटवडेकर यांनी आमच्याकडे दिली आहे.

आमच्या वर्गणीदार वाचकांनी व हितचिंतकांनी श्री. भाटवडेकर यांचे प्रमाणे आमच्याकडे बिनव्याजी ठेवी ठेवाव्यात असे आवाहन आम्ही आवर्जून करीत आहोत. आपण आपली ठेव तीन, पाच किंवा आपणांस शक्य असेल तितक्या मुदतीकरता ठेवू शकता. आम्ही ती स्वतंत्रपणे गुंतवू आणि मुदत संपल्यावर आपणांस मूळ रक्कम हवी असल्यास त्वरित परत करू.

सीताराम रायकर सचिव | **मे.पुं. रेगे** अध्यक्ष | **वसंत पळशीकर** का. संपादक, *नवभारत*

प्राज्ञपाठशाळा, मंडळ, वाई





ज्ञानदेव व नामदेव अनुबंध

ग.वा. तगारे

ज्ञानदेवीचे महत्त्व

इसवी सनाच्या तेराव्या शतकात महाराष्ट्रात दोन प्रज्ञावंत महापुरुष होऊन गेले. त्यांच्या जाती, प्रवृत्ती, विद्वत्ता, परंपरा भिन्न असून काही योगायोगाने ते एकत्र आले आणि महाराष्ट्र, कर्नाटक, आंध्र प्रांतांतील भिन्न भाषिकांना विठ्ठल सांप्रदायात एकत्र आणून 'वारकरी' नावाची वलाढ्य जनशक्ती त्यांनी निर्माण केली.

या विठ्ठल सांप्रदायाचा पाया ज्ञानदेवांनी घातला असे वहिणाबाई (तुकाराम-शिष्या) म्हणते.

"ज्ञानदेवे घातला पाया।"

पण ह्या ज्ञानदेवांनी लिहिलेल्या तिन्ही ग्रंथांत 'विठ्ठल' हा शब्दसुद्धा नाही. ऐतिहासिकदृष्ट्या पाहिले तर आम्हांला ज्ञानदेवांच्या चरित्रावद्दल ठोस त्यांनी स्वतः सांगितलेली माहिती फार कमी आहे.

प्राचीन परंपरेमध्ये स्वतःच्या वैयक्तिक माहितीबद्दल मौन पाळलेले आढळते. श्रेष्ठ दिगंबर आचार्य कुंदकुंद स्वतःबद्दल 'भद्रवाहु शिष्य' एवढाच उल्लेख करतो. ज्ञानदेवांनीसुद्धा आपली *गीता* टीका, *अनुभवामृत* आणि *चांगदेवपासष्टी* या ग्रंथांत स्वतःबद्दल 'म्हणे ज्ञानदेवो' एवढेच म्हटले आहे.

*चांगदेवपासष्टी*वरून त्यांनी चांगदेवासाठी 'तत् – त्वमसि' या पदांचे पासष्ट ओव्यात विवेचन केले असे दिसते. त्यात स्वतःबद्दल

चांगदेवा तुझे नि व्याजे। माऊलिया निवृत्ती राजे।
स्वानुभव रसाळ खाजे। दिधले लोभे।।

(*चांगदेवपासष्टी,* ६१)

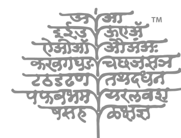
एवढाच चरित्रविषयक उल्लेख आहे. पण *चांगदेवपासष्टी*-तील चांगदेव वाघावर बसून येत नाही आणि ज्ञानदेव भिंत चालवत त्याच्या स्वागताला जात नाहीत.

ज्ञानदेवांनी तिसरा आत्मविषयक उल्लेख आपल्या गुरूपरंपरेच्या संदर्भात केला. पण ते इतिहाससंशोधक नव्हते. त्या काळी आदिनाथ शंकरापासून मत्स्येंद्रांना हे ब्रह्मज्ञान मिळाले. आणि तेथून गोरक्ष, गहनी आणि निवृत्ती एवढीच परंपरा त्यांनी दिली. (*ज्ञानदेवी* अ. १८ वा, ओवी. १७५०-८०) पण त्यांना, तिबेटी सिद्ध परंपरेतील आणि त्यांच्या परंपरेतील ८४ सिद्ध समान आहेत. मच्छिंद्रनाथापूर्वी एकदम आदिनाथ न येता सरह (शरभ) नाथापर्यंत ही मानवी गुरूपरंपरा जाते इत्यादि माहिती नव्हती असे दिसते. 'ज्ञानेश्वरांची गुरूपरंपरा" या विस्तृत लेखात (*नवभारत* मासिकात) मी ती चर्चा केली आहे. ज्ञानदेवांनी त्या काळी रूढ असलेल्या दंतकथात्मक गुरूपरंपरेची माहीती नोंदविली असावी असे दिसते.

बस्स. ज्ञानदेवांनी स्वतःबद्दल दिलेली माहिती एवढीच. बाकीची माहिती दंतकथात्मक, अर्धसत्य वा सत्याभास आहे.

ज्ञानदेवांचे तीर्थरूप विठ्ठलपंत गुरूंच्या आज्ञेवरून पुन्हा गृहस्थाश्रमी झाले आणि मुलांच्या व्रतबंधाला परवानगी मिळावी म्हणून ते पैठणला धर्मसभेकडे गेले हे ऐतिहासिक सत्य मानण्यास हरकत नाही. पण तेथील ब्रह्मवृंदांनी त्यांना देहान्त प्रायश्चित्ताची शिक्षा सांगितली; त्यामुळे उभयता पती-पत्नी कच्च्या-बच्च्या चार मुलांना वाऱ्यावर सोडून गेले, ही दंतकथा साफ खोटी आहे. विठ्ठलपंतांना 'देहान्त प्रायश्चित्त असे या बोलले' असे नामदेवांनी ऐकीव माहितीवरून म्हटले असावे. कारण धर्मशास्त्रामध्ये 'आरूढ पतिताला' (म्हणजेच संन्यासाश्रमातून परत गृहस्थाश्रमात जाणाऱ्याला) देहान्त प्रायश्चित्त सांगितले नाही. ते 'कलिवर्ज्य' आहे. (*प्रायश्चित्त मुक्तावलि* – पां.वा. काणे, हिस्टरी ऑफ धर्मशास्त्र, खंड ४, पृ. ११३.) प्राचीन धर्मसभा न्यायासन होते. धर्मशास्त्रात निषिद्ध मानलेली शिक्षा ते देऊ शकत नव्हते. पण धर्मशास्त्रात देहान्त प्रायश्चित्तापेक्षा भयानक शिक्षा फर्मावली आहे. असा आरूढ पतित तात्काळ चांडाळ होतो व पिढ्यान् पिढ्या चांडाळ राहतो. कोणतेही प्रायश्चित्त त्याला शुद्ध करू शकत नाही. (*पराशर माधव* II T.P. 304; काणे, उपर्युक्त, पृ. ८११)

अनुक्रमणिका





निवृत्ती-ज्ञानदेवांना संस्कृत येत होते, हे ज्ञानदेवांनी *गीते*वरील शांकरभाष्य, *अनुभवामृता*तील *शिवसूत्र*, *शिवहृदय* इ. दिलेल्या ग्रंथाधारांवरून दिसते. त्या काळात चांडाळांना कोणताही ब्राह्मण शिक्षण देऊ शकत नव्हता. अर्थात हे शिक्षण विठ्ठलपंतांनी दिले असले पाहिजे. धर्मसभेने चांडाळ ठरविले तरी डोक्यातील ज्ञान काढून घेतले नव्हते.

घटना अशा दिसतात : चांडाळ ठरलेले विठ्ठलपंत आळंदीला आले. सासऱ्याचे घर आणि कुलकर्णी वतनाची जमीन होती. कुणाकडेही याचना करण्याची आवश्यकता नव्हती. कडक सामाजिक वहिष्कारामुळे ते कुणाकडे जाऊ शकत नव्हते. त्यांनी हा मोकळा वेळ मुलांना संस्कृत शिकवण्यात सत्कारणी लावला. निवृत्ती-ज्ञानदेवांचे संस्कृत प्राविण्य हे, विठ्ठलपंतांनी 'देहान्त प्रायश्चित्त' हे शब्द ऐकताच उभयता पती-पत्नींनी कच्ची-वच्ची मुले वाऱ्यावर सोडून प्रयाण केले, ही दंतकथा खोटी ठरवते. सामाजिक वहिष्कारादी कारणांनी विठ्ठलपंत (व आगेमागे त्यांच्या पत्नी) अकाली गेले.

ही विचारपरंपरा वा reconstruction अपत्यत्यागाच्या दंतकथेपेक्षा अधिक नैसर्गिक व सुसंगत वाटते.*

ज्ञानदेवांनी *भगवद्गीते*चा भावार्थ मराठीत आणण्याचा निर्णय दूरदृष्टीने विचारपूर्वक घेतला. इ.स. च्या पाचव्या शतकापूर्वी भारतावर आक्रमण केलेल्या ग्रीक, शक, हूण इत्यादी परराष्ट्रांतील भिन्न संस्कृतीच्या समाजांना तत्कालीन धर्मशास्त्रज्ञांनी आत्मसात करून घेतले. पण नंतर 'समाजात ब्राह्मण व शूद्र हे दोनच वर्ण आहेत' आणि 'शूद्रांना संस्कृत भाषा, संगीत, गणित, ज्योतिष इ. काहीही शिकवू नये' असे इ.स. च्या ५ व्या शतकानंतर लिहिल्या गेलेल्या पुराणांत (उदा. स्कंद) निर्बंध घातले गेले. अशा रीतीने देशातील बहुसंख्य जमातींची बुद्धी व कर्तृत्व यांना वाव मिळाला नाही आणि इस्लामी आक्रमणापुढे हिंदु राज्ये धडाधड कोसळली अन् पुराणकारांच्या संततीलासुद्धा इस्लामी राज्यातील कठोर नियंत्रणे भोगावी लागली.

याज्ञवल्क्य स्मृतीत (I, 93) 'सर्वधर्मवहिष्कृत' ठरवलेल्या चांडाळत्वाची कटुता ज्ञानदेवांनी चाखली होती. पण ते संस्कृतज्ञ असल्यामुळे *भागवता*दी पुराणांत "स्त्री-शूद्रांना वेदश्रवणाधिकार नसला तरी त्यांच्यासाठी कृपाळू होऊन व्यासांनी 'भारत'नामक आख्यान रचले" ही परवानगी माहीत होती.

स्त्री शूद्र द्विज वंधूनां त्रयी न श्रुतिगोचरा।
तस्माद् भारतमाख्यानं कृपया मुनिना कृतम्।

(*भागवत*, I. 4. 25)

श्रीमद्भगवद्गीता हा *महाभारता*चा भाग आहे आणि हे *गीता*शास्त्र *भारतां*तर्गत असल्यामुळे ते ऐकण्याचा स्त्री-शूद्रादी सर्वांनाच अधिकार धर्मशास्त्राने दिला होता.

दुसरा अधिक महत्त्वाचा मुद्दा : तत्त्वज्ञान किंवा मोक्षशास्त्र यावरील तीन प्रमाणग्रंथ — १. उपनिषदे (प्राचीन दशोपनिषदे), २. *श्रीमद्भगवद्गीता*, ३. *ब्रह्मसूत्र*, यांना 'प्रस्थानत्रयी' म्हणतात. यापैकी उपनिषदे श्रुती असल्यामुळे त्यांच्या अभ्यासाचा अधिकार ब्राह्मणेतरांना आणि स्त्रियांना नव्हता. पण त्यांचे सार श्रीमद्भगवद्गीतेत आहे.

सर्वोपनिषदो गावो दोग्धा गोपालनन्दनः।
पार्थो वत्सः दुग्ध गीतामृतं महत्।।

तेव्हा *भगवद्गीते*वर प्रवचने देणे, त्यावर विवेचनपर लिहिणे ह्यामुळे पहिली दोन प्रस्थाने वहुजनसमाजाला (यात स्त्रिया येतात) उपलब्ध होतील आणि संस्कृत ज्ञानाच्या जोरावर या प्रस्थानांची काहींची मक्तेदारी संपवता येईल.

ज्ञानदेवांना तिसऱ्या प्रस्थानाची – ब्रह्मसूत्राची – कल्पना नसावी. नाहीतर *भगवद्गीते*तील १३.४ मधील

ब्रह्मसूत्र पदश्चैव हेतुमद् भिर्विनिश्चितैः।।

या श्लोकार्धातील 'ब्रह्मसूत्रपद' याचा अर्थ 'वेदीचे वृहत्सामसूत्र' (*ज्ञानेश्वरी*, १३.६०) असा केला नसता. कारण बृहत्सामसूत्रात – सामवेदात – व्यासकृत 'अथऽतो ब्रह्म जिज्ञासा' येथून सुरू असलेल्या ब्रह्मचर्चेचा मागमूसही दिसत नाही.

* धर्मशास्त्राचे मत या मुलांचेवद्दल काहीही असो, त्यांचा स्वीकार गैनीनाथ या नाथसिद्धाने करून त्यांना शांभवी दीक्षा दिली त्याक्षणीच त्यांचे चांडाळत्व गळून पडले. *नवनाथ भक्तिसार* वाचताना जनतेच्या मनात नाथ सिद्धांवद्दल किती गाढ श्रद्धा होती हे आढळते. निवृत्तिनाथ व ज्ञानदेव हे नाथसिद्ध मानले गेले. त्यामुळे त्यांना सामाजिक जीवनात त्रास न होता त्यांच्या कर्तृत्वामुळे सर्व जनतेत आदराचे स्थान मिळाले.

अनुक्रमणिका

रामानुज आणि मध्व हे *ब्रह्मसूत्रा*चे टीकाकार *गीते*तील या 'ब्रह्मसूत्रपद' याचा अर्थ 'शारीरकसूत्र' असा बरोबर करतात. कारण *ब्रह्मसूत्रा*चे मूळ नाव 'शारीरक सूत्र' असून, त्यातील 'शारीर' म्हणजे शरीरात असलेला आत्मा आणि त्या विषयीची आत्मविषयक चर्चा असलेले सूत्र, असा ब्रह्मसूत्रपदाचा अर्थ आहे. आणि आतील मजकुराशी 'शारीरक' हे शीर्षक समर्पक आहे.

ज्ञानदेवांनी *ब्रह्मसूत्र* पाहिले किंवा वाचले असते तरी तो न्यायघटित – हेतुमद्भिर्विनिश्चित – ग्रंथ, अशिक्षित, भोळ्या-भावड्या श्रोत्यांच्या डोक्यावरून चर्चा जाणारा ग्रंथ ज्ञानदेवांनी विवेचनासाठी घेतला नसता.

सामाजिक कटुता स्वतः चाखल्यामुळे अडाणी बहुजन-समाजाला हवासा वाटणारा मोक्षमार्ग किंवा परमेश्वरभेटीचे मार्ग विशद करून सांगण्याची तीव्र इच्छा ज्ञानदेवांना वाटणे स्वाभाविक होते. अन् *भगवद्गीते*त कर्म-भक्ती-ज्ञान, योग इ. परमेश्वरप्राप्तीचे अनेक मार्ग सांगितले असल्यामुळे देवभेटीसाठी तहानलेल्या लोकांवर अनेक मुखांनी ज्ञानगंगा वाहत आली आणि त्या काळापासून आजवर समाजातील सर्व थरांना, स्त्रिया, आबाल-वृद्धांना तिने आकंठ तृप्त केले.

ज्ञानदेवांनी *गीते*चा केवळ भावार्थ सांगितला आहे. त्यांच्या श्रोत्यांची तेवढेच पेलण्याची कुवत होती. शंकराचार्यांनी जसा गीताश्लोकातील प्रत्येक शब्दाचा अर्थ देऊन श्लोकार्थ स्पष्ट केला तसे ज्ञानदेवांनी केले नाही. एका विशिष्ट अध्यायात भगवंतांनी ज्या विषयांचे (Topics) विवेचन केले, ते विषय काव्यमय भाषेत, उदाहरणावर उदाहरण देऊन, दृष्टान्त, उपमा इत्यादींच्या साह्याने ज्ञानदेवांनी स्पष्ट केले आहेत. उदाहरणार्थ, *भगवद्गीता*, अध्याय १२.१३ मधील 'अद्वेष्टा सर्व भूतानाम्' यातील 'अद्वेष्टा' पदाचे विवरण करण्यासाठी 'चैतन्य', 'वसुधा', 'प्राण', 'तोय' यांची उदाहरणे दिली, पण *गीते*चा भावार्थ देणे हा उद्देश असल्यामुळे काही शब्दांचे अर्थ दिले नाहीत. कित्येकदा (विशेषतः योगविषयक) शब्दांवर ते पुष्कळच मोठे विवेचन देतात. उदा. १२.४ मधील 'सान्नियम्येंद्रियग्रामम्' यावर ४७ ते ५५ या नऊ ओव्यांत योगमार्गाचे वर्णन आहे. शंकराचार्यांनी 'संनियम्य – सम्यग् नियम्य संहृत्य' एवढाच अर्थ दिला आहे.

भगवद्गीते मधील (६.१३) 'समं काय शिरोग्रीवम्' या श्लोकावर पातंजल योगातील कुंडलिनीमार्गाचे वर्णन आणि शंकराचार्यांचे शब्दशः असलेले संक्षिप्त विवेचन यावरून *गीते*वरील *शांकरभाष्य* आणि ज्ञानदेवांची *भावार्थदीपिका* भिन्न प्रकारचे (categories) ग्रंथ असल्याचे स्पष्ट होते म्हणून त्यांची तुलना करणे अन्यायाचे ठरेल.

*गीते*चा भावार्थ सांगणाऱ्या ज्ञानदेवांनी त्यांचा *भावार्थ-दीपिका* किंवा *ज्ञानेश्वरी* हा ग्रंथ प्रकाशित करणाऱ्या विद्वान प्रकाशकांची विनोदबुद्धी जागृत केली आहे.

संस्कृत श्लोकाखाली त्याचा अर्थ वाचावयास जावे, तर त्या श्लोकांच्या अर्थाचा पत्ताच नसतो. सकृद्दर्शनी चूक ज्ञानदेवांची. त्यांनी शंकराचार्यांप्रमाणे श्लोक आणि संबंधित अर्थाच्या ओव्या असा ग्रंथ लिहिला नाही. अर्थात इतका सुंदर ग्रंथ मुद्रित अवस्थेत आमच्यापर्यंत पोचवल्याबद्दल आम्ही *ज्ञानदेवी* मुद्रक-प्रकाशकांचे ऋणी आहोत.

ज्ञानदेवांनी नेवाशात *गीता*-टीका एका खांबाला टेकून सांगितली असे मानतात. आज मदालसेच्या देवळातील शिलालेखांकित स्तंभ, त्यालाच ज्ञानदेव टेकून आपले प्रवचन करीत, असे म्हणतात. तत्कालीन पुजाऱ्यांनी चांडाळ प्रवचनकाराला तेथे बसू दिले असते का? हा महत्त्वाचा प्रश्न आहे. भय्याकाका किबे यांच्या *ज्योत्स्ना* टीकेवरून कै. वा.दा. गोखल्यांनी *अमृतानुभवाच्या* प्रस्तावनेत (पृ. २ – टीप) हा स्तंभ निराळा होता व तो आता नष्ट झाला आहे, असे नमूद केले आहे.

ज्ञानदेवांनी आळंदी ते नेवासे हा प्रवास कोणत्या मार्गाने, केव्हा, किती दिवसांत केला माहीत नाही. माझा तर्क असा : आळंदी सोडून ही भावंडे निराधार अवस्थेत हिंडत असली तरी ज्या गावात जातील तेथे ज्ञानदेव – नुसती भीक न मागता – प्रवचने देत असावेत. आणि विद्वत्त्व, कवित्व, वक्तृत्व आणि आध्यात्मिक अधिकार असणाऱ्या या बाल प्रवचनकारावर श्रोते प्रसन्न होऊन, त्यांची नीट व्यवस्था करून, त्यांची आणखी प्रवचने करवीत असावेत. आणि या गावातून त्या गावात प्रवास करण्यापूर्वीच त्यांच्या प्रवचनांचा लौकिक पसरलेला असे. ही भावंडे नेवाशाला आल्यावर सच्चिदानंद-बाबांनी त्यांची सर्व सोय करून *गीते*च्या अठरा अध्यायावर प्रवचने करवली. हा केवळ माझा तर्क आहे की, त्या काळी शॉर्टहॅण्डची कला विकसित झाली नसल्यामुळे, ज्ञानदेव प्रथम घरी *गीते*चा भावार्थ सच्चिदानंदांना लिहावयास सांगत असावेत

आणि नंतर इतर श्रोत्यांसमोर प्रवचन देत असावेत. उत्स्फूर्त ओवीबद्ध काव्य करण्याची ज्ञानदेवांच्या अंगी शक्ती असली तरी ते लगेच शॉर्टहॅण्डमध्ये घेण्याइतकी सच्चिदानंदबाबांची कुवत अपेक्षित नाही. पण हा केवळ माझा तर्क आहे.

ज्या काळात ज्ञानदेवांच्या *गीता* प्रवचनांचा लौकिक पसरत होता त्या काळात विठ्ठलाच्या सगुण-भक्तीमध्ये रंगलेले, ब्राह्मणांपासून हरिजनांपर्यंत सर्वांना समदृष्टीने पाहणारे, चोखामेळ्यासारख्या हरिजनांनाही विठ्ठल उपासनेत समाविष्ट करणारे एक विशितील संत गृहस्थ पंढरपुरात विठ्ठलभक्तीचा वडिवार – प्रसार – करीत होते. ज्ञानदेवांपेक्षा वयाने वडील असणाऱ्या या संताला ज्ञानेश्वरांच्या अलौकिक प्रतिभा, विद्वत्ता, वक्तृत्व इ. गुणांचे फार मोठे आकर्षण वाटले. ज्ञानदेव, त्यांची भावंडे पंढरपुरला केव्हा आली माहीत नाही; पण नामदेवांच्या सगुण भक्तीचे वैभव, समभाव, लोकसंग्रह, काव्यशक्ती इत्यादींनी ज्ञानदेव भारले गेले आणि तो महायोगी योगगुंफेतून बाहेर आला. तत्त्वज्ञान, काव्य इ. च्या उंच मनोऱ्यातून खाली उतरला आणि 'स्त्रियो वैश्यास्तथा शूद्रास्तेऽपि यान्ति परां गतिम्।' या भगवंतांच्या वचनाप्रमाणे बहुजनांसाठी त्यांनी आपले आयुष्य लोकोपकारार्थ वेचले.

ज्ञानदेव-नामदेव अनुबंध

ज्ञानदेव आणि नामदेव यांची प्रथम केव्हा भेट झाली हे निश्चित सांगता येत नाही. पण ती पंढरपुरला झाली हे निश्चित. त्या वेळी विशितले नामदेव आपल्या विठ्ठलाच्या सगुणभक्तीच्या अभिमानाने भारले गेले होते. पंढरीक्षेत्राच्या प्राचीन काळापासूनच्या महात्म्यामुळे निवृत्ती-ज्ञानदेवादी भावंडांना पंढरपुरला यावेसे वाटले. पंढरपुरला नामदेवांना ते भेटले. त्यांनी नामदेवांना वंदन केले, प्रदक्षिणा घातली, पण नामदेवांच्या कबुलीप्रमाणे

जाला अभिमान नामयासी।
देवाचे जवळ आम्ही निरंतर।
यासी अधिकार नमस्कारा।।
नित्य समागम हरिच्या चरणी।
हे आणि आम्ही देवभक्त।।
नामा म्हणे काय वंदू याचे चरण।
अंगे परब्रह्म मजपाशी।। (अभंग १३१५, १३१६)

ज्ञानदेवांनी नमस्कार केल्यावर आपण वयाने ज्ञानदेवांपेक्षा वडील आहोत 'यासाठी नमस्कारू योग्य आहे.' शिवाय

आम्ही देवापाशी असतो सर्वकाळ।
येऊनी सकळ वंदिताती।।

पण त्यांना फटकारले मुक्ताबाईने. ती म्हणाली,

"अखंड जयाला देवाचा शेजार।
कारे अहंकार नाही गेला।
परब्रह्मासंगे नित्य तुझा खेळ।
आंधळे पा डोळे का वा झाले।।"

आणखी अशाच शेलक्या शब्दांत नामदेवांची कानउघाडणी केली. (अभंग १३१८ ते १३२४)

नामदेवांना वाटणाऱ्या स्वतःच्या हरिकीर्तनाविषयीच्या प्राविण्याबद्दल आणि प्रतिष्ठेबद्दल मुक्ताई म्हणाली,

'घेऊनिया टाळ दिंडी हरिकथा करिसी।
हरिदास म्हणविसी श्रेष्ठपणे।
गुरुवीण तुज नव्हेचिगा मोक्ष।
आत्मतत्त्वी दृष्टी नाहीच पा केली।
तववरी ब्रह्मबोली बोलून काय?
ऐकरे नामया होई आत्मनिष्ठ।
तरीच तूं श्रेष्ठ ज्ञानी।।' (१३१९)

पुढे त्याला 'अंतरीचा कोरा गुरुवीण' असे हिणवीत ती म्हणाली,

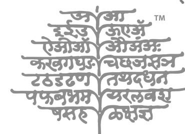
'संतांचा सन्मान कळेना जयासी।
राहूनी देवापाशी काय केले?' (१३२०)

अन् तुच्छतेने ती म्हणाली,

'तुला गुरूच नाही, तू संत कसला? दर्शन घेण्यासारखी तुझी लायकी आहे का?'

म्हणे मुक्ताबाई पुरे ते दर्शन।
गुरुवीण संतपण आहे कोठे? (१३२१)

ज्ञानदेवांपेक्षा आपण वडील आहोत, तेव्हा त्यांनी आपल्याला नमस्कार केला ते योग्य आहे; आपण त्यांना नमस्कार करण्याची आवश्यकता नाही; ही वयातील जेष्ठतेची घमेंड उतरवण्यासाठी तत्कालीन वयोवृद्ध योगी चांगदेव ज्ञानदेवांना शरण आले आणि ज्ञानदेवांनी त्यांना अनुग्रह आळंदीला दिला, हे मुक्ताबाईने उदाहरण दिले. (१३२४)





निवृत्तिनाथांनी तिला समजावून सांगितले की, 'तू नामदेवांना अरे तुरे न म्हणता नमस्कार कर,' तेव्हा मुक्ताबाई फणकारली, हवे तर तुम्ही त्याला लोटांगण घाला, पण 'आपणा दर्शन न लगे त्याचे'. (१३२५) ही ज्ञानदेव – नामदेवांची पहिली मुलाखत.

ही भावंडे गेल्यावर नामदेव अंतर्मुख होऊन विचार करू लागले. या अंतर्मुख विचाराला 'पांडुरंगाने नामदेवाला केलेले मार्गदर्शन' असे पौराणिक रूप गाथ्यात दिले आहे. नामदेवांना सत्संगाचे महत्त्व आणि गुरुपदेशाची आवश्यकता जाणवली. नामदेव गाथ्यामध्ये 'खुद्द विठ्ठलाने नामदेवाशी बोलणे करून, जग मायामय आहे, माझे स्वरूप मायातीत आहे, ते गुरूपदेशावाचून कळणार नाही' असे सांगितल्यावरून ते संतांचा शोध घेऊ लागले. असे म्हटले आहे.

ज्ञानदेव-नामदेवांच्या पहिल्या मुलाखतीनंतर काही दिवसांनी निवृत्तिनाथांनी दाखवलेल्या प्राचीन गुंफेमध्ये संत मंडळी जमली होती. तिचे भौगोलिक स्थान गाथ्यात सांगितले नाही. पण मी तेरला गेलो असता मला सांगण्यात आले की, तेथील त्रिविक्रम मंदिराच्या सभामंडपात नामदेवाव्यतिरिक्त संत जमलेले असता योगायोगाने नामदेव तेथे आले आणि गोरोबा कुंभारांनी त्यांना 'कच्चे मडके' ठरविले. ज्ञानेश्वरांनी (गाथ्यातील अभंगामध्ये - अभंग १३४८ – विठ्ठलाने) नामदेवांना विसोबा खेचरास शरण जाण्यास सांगितले व खेचरांनी मस्तकावर हात ठेवून त्यांना कृतकृत्य केले. तेरला झालेली ही ज्ञानदेव-नामदेवांची दुसरी मुलाखत.

आता नामदेवात क्रांतिकारक बदल झाला. सद्‌गुरुची आवश्यकता काय? हे देवाला विचारणारे नामदेव म्हणू लागले,

नामा म्हणे गुरुपायी लाभ आहे
मोक्ष तोही पाहे दास होतो (१३७९)

नामदेवांनी पुढे भक्त व संत म्हणून खूप लौकिक मिळवला. स्वतः ज्ञानदेव त्यांच्याबद्दल म्हणतात,

'भक्त भागवत बहुसाल ऐकले।
बहु होऊनि गेले होती पुढे।
परि नामयाचे बोलणे नव्हे हे कवित्व।
हा रस अद्‌भुत निरुपमु।।

ज्ञानियांच्या राजाने दिलेले प्रशस्तिपत्र त्यांचा नामदेवां-विषयीचा आतून स्नेह उचंबळून आल्याची साक्ष आहे.

अशा या भक्तश्रेष्ठ संताचा सहवास अधिक लाभावा म्हणून ज्ञानदेवांनी तीर्थयात्रेच्या निमित्ताने नामदेवांना बरोबर न्यावे असे ठरविले. गुरूकृपेने कृतार्थ झालेले नामदेव पहिले राहिले नाहीत. ज्ञानदेव भेटावयास आल्याबरोबर नामदेवांनी लोटांगण घालून

देऊनि आलिंगन प्रीति पडिभरे।
पूजिलें आदरे यथाविधी।।१०३।।

आणि म्हणाले,

नामा म्हणे तुमच्या चरणाचा आधार।
ठाकिन पैलपार भवनदीचा।।१०४।।

तीर्थावळीचे अभंग वाचताना ज्ञानदेव आणि नामदेव परस्परांशी किती अदबीने आणि गौरवाने बोलत होते, यावरून आता ते दृढ स्नेही झाले होते हे स्पष्ट होते.

या तीर्थयात्रेसाठी बरोबर इतर यात्रिक असणे हे त्या काळाच्या दृष्टीने – सुरक्षितपणा, परस्पर सहकार्य इ. – आवश्यक होते. पण गाथ्यामध्ये मात्र

'दोघे सुखरूप चालताती मार्गी।
परि चित्त पांडुरंगी नामयाचे।।'

असा जणूकाही दोघांनीच प्रवास केला असे वर्णन आहे. ज्ञानदेवांची भावंडे त्यांना सोडून कधीच राहिली नाहीत. ती तरी असतीलच. पण पारमार्थिक सुखसंवाद मुख्यतः ज्ञानदेव - नामदेवांचे होत असे दिसते. त्यांचे संवाद मुख्यतः त्यांच्या आध्यात्मिक अनुभवाबद्दल असावेत असे दिसते. नामदेव सांगतात,

'प्रेमे वोसंडत करित स्वहित गोष्टी।
दाविती कसोटी अनुभवाची।।
बाप ते सुख वृष्टि होतसे अनिवार।
ब्रह्मरसे पूर ओसंडत।। (९१४)

पुढील अभंगात ज्ञानदेवांनी नामदेवांना विनंती केली आहे. ज्ञानदेव म्हणतात,

'भक्तिभाग्य तुवा जोडिले अविनाश।
सांप पा सविलास मार्ग त्याचा।
कैसा निर्विकार ध्यानाचा प्रकार।
हा सर्व विचार सांगे मज।
कैसे ते श्रवण कैसे ते मनन।
कैसे निज (द) ध्यासन दृढ होय।





कवण ते भक्ति कवण ते श्रुति।
कवण ते विश्रांती दावी मज।।' (९१४)

काश्मिर शैव तत्त्वज्ञान आणि नाथपंथ यातील ज्ञानदेवा-सारख्या तज्ज्ञाला भक्तिमार्गात किती रस निर्माण झाला होता ते पाहण्यासारखे आहे.

या अभंगावरून *भगवद्गीतेतील* भक्तिशास्त्र सांगणाऱ्या ज्ञानदेवांना नामदेवांच्याकडून भक्तिशास्त्र ऐकावयाचे नसून नामदेवांच्या वैयक्तिक सगुणोपासनेच्या अनुभूतीच्या माहितीविषयी सप्रेम कौतुक वाटले असावे असे वाटते.

या यात्रेत ज्ञानदेवांनी सूक्ष्मरूप घेऊन तहान शमवली आणि उत्कट भक्तीने नामदेवाने देवाला आळवून खोल कूपातील पाणी उसळून वर आणले हा चमत्कार दोघांपुरता मर्यादित दिसतो. तीर्थावळीच्या अभंगांतील ज्ञानदेव-नामदेवांचे संवाद वाचताना उभयतांना भक्ति, ज्ञान, योग इ. विषयांबद्दल परस्परांच्या अनुभवांची देवाण-घेवाण करण्याची संधी मिळाली आणि दीर्घायुषी नामदेवांनी त्यांचा समाजात प्रसार करण्याचा प्रयत्न केला असे दिसते. नामदेवांचे अध्यात्मपर अभंग याची साक्ष देतात.

तीर्थावळीमध्ये उल्लेखलेली सर्व क्षेत्रे त्या काळी पायी चालण्याला किती वर्षे लागली असावीत? काही तीर्थांची नामावली परंपरागत आहे. यात मला रस नाही. पण तीर्थावळीत झालेल्या अध्यात्मचर्चेमुळे, सामान्य जनतेला नामप्रधान भक्तियोग पेलता येईल व त्यासाठी आपण अभंगरचना करावी असा ज्ञानदेवांनी निर्णय घेतला असावा. 'हरिपाठ' ही जनसामान्यांना ज्ञानदेवांनी दिलेली अमूल्य देणगी याचे फलित असावे.

यात्रेहून परतल्यानंतर किती दिवसांनी ज्ञानदेवांनी समाधिचा निर्णय घेतला हे सांगता येत नाही. पण विठ्ठलाच्या आज्ञेने त्यांनी आळंदीला समाधि घेतली असे नामदेव सांगतात. नामदेव गाथ्यातील (१) श्रीज्ञानेश्वर समाधि महिमा (अभंग ९६५ ते १०२५) आणि (२) श्रीज्ञानेश्वरांची समाधि (१०२६ ते १०९६) हे अप्रतिम काव्य आहे. रसचर्चेत न शिरता, या काव्याचा शांतरस हा स्थायीभाव आहे आणि सर्व रस शांतरसातून उत्पन्न होतात व शांत रसात विलीन होतात, या प्राचीन दार्शनिक मताचे हे उदाहरण आहे. यात शांतरसातुन करुणरस, वात्सल्यरस निर्माण होतात. शांतरसातच विलीन होतात.

अनेकांनी नामदेवांनी लिहिलेल्या समाधिवर्णनाविषयी लिहिले आहे. त्यामुळे पुनरुक्ती करीत नाही. पण या सर्व समाधि प्रकरणात नामदेव आणि ज्ञानदेव यांचा गाढ स्नेह प्रगट होतो.

नामदेवांची काव्यशक्ती, स्नेह, दुःख इ. भावना प्रभावी शब्दांत व्यक्त करण्याचे सामर्थ्य प्रकट करणारे हे समाधिवर्णन वाचताना आजही माझ्या भावना हेलावतात. ज्ञानेश्वर समाधिकडे जाताना पाहताच, ज्ञानदेवांचा चिरंतन वियोग होणार या कल्पनेने निवृत्तिनाथांना शोकावेग आवरेना. ते वर्णन करताना नामदेव लिहितात –

'बांधल्या तळ्याचा फुटलासे पाट।
ओघ वारा वाट मुरडताती।
हरिणीवीण खोपी पडियेली वोस।
दशदिशा पाडसे भ्रमताती।।' (१०८५)

आम जनतेचा शोकावेग वर्णन करताना नामदेव म्हणतात,

"नदीचिया माशा घातले माजवण।
तैसे जनमन कळवळले।
नामा म्हणे आता लोपला दिनकर।
बाप ज्ञानेश्वर समाधिस्थ।"

समाधि प्रकरणावर अनेकांनी काव्यमय लेखन केले आहे. मी येथे त्या अप्रतिम काव्याची फक्त दोन उदाहरणे घेतली आहेत.

नामदेवांनी ज्ञानदेवांच्या मोठेपणाचे वर्णन अनेक ठिकाणी केले आहे. पण समाधिप्रसंगी अगदी संक्षिप्त पण समर्पक गुणग्रहण त्यांनी केले.

भक्त ज्ञानी आणि वैरागी।
ज्ञानदेवा ऐसा चहुंयुगी।
न शको न देखो याची लागी।
खंती वाटे बहुत।। (१०२४)

शेवटचा मुद्दा असा की, योगी, तत्त्वज्ञ असणाऱ्या ज्ञानदेवांचा भक्तिमार्गाचा प्रचारक कसा झाला? महाराष्ट्रातील भक्तिमार्गाचा संस्थापक त्यांना का मानले जाते? त्यांनी अभ्यासलेले काश्मिरी तांत्रिक शैवमत वा नाथपंथ यांचे वारकरी संप्रदायासारखे स्वरूप दिसत नाही. मला वाटते, तीर्थयात्रेत जी नामदेव व ज्ञानदेव यांची चर्चा झाली, त्याचा हा परिणाम असावा.

तीर्थयात्रेत झालेल्या चर्चेमुळे नामदेवसुद्धा प्रभावित झाले. ज्ञानदेवांनी *अनुभवामृता*मध्ये काश्मिरी शैवमतातील 'बंध' आणि 'मोक्ष' यांना वास्तवतेत अस्तित्व नाही.[*वस्तुस्थित्यांन-बन्धोऽस्ति। तद्‌भावान्न मुक्तता। (सोमानंद)*] असे स्पष्ट म्हटले आहे.

म्हणौनि बंधुचि तव वावो।
मा मोक्षाके प्रस्तावो।। (अनुभवामृत, १५१)

आणि ते म्हणण्यापूर्वी त्यांनी काही दृष्टान्तही दिले आहेत. ही 'बंध आणि मोक्ष मायेची कल्पना' असे म्हणून ते अवास्तव आहे असे नामदेव म्हणतात (१७५१). त्याच अभंगात ते देव-भक्तांचे ऐक्य प्रतिपादन करतात: 'मीच माझा देव मीच माझा भक्त।' हा *अमृतानुभवाचा* पडसाद आहे. ज्ञानदेवांनी *अनुभवामृता*मध्ये, 'देवाला आपली स्तुती ऐकावीशी वाटली आणि त्याने स्वतःचे देव आणि भक्त असे भाग केले. तसेच गुरू आणि शिष्य यांचे अद्वय आहे, हे कापूर आणि परिमळ, सुवर्ण आणि लेणे यांची उदाहरणे देऊन म्हटले आहे,

म्हणौनि शिष्यु आणि गुरूनाथु।
या दोही शब्दांचा अर्थु।
श्रीगुरुचि परिहोतु। दो ठायी।। (अनुभवामृत, १२७)

अशी आणखी उदाहरणे देता येतील. पण सगुणभक्तीचा परिपाक निर्गुणभक्तीत होतो. पांडुरंग किंवा विठ्ठल हा परब्रह्माचा पर्याय शब्द योजून, नामदेव आपले अत्युच्च आध्यात्मिक अनुभव व्यक्त करतात.

सगुण निर्गुण जे का बोलिजे।
ते तू माझे सर्व पांडुरंगा।। (१६७३)

ज्ञानदेवांचा अद्वयवाद व्यक्त करणारे काही उतारे सोडले तर नामदेव हे भक्तितत्त्वज्ञानाचे पुरस्कर्ते दिसतात. हे तत्त्वज्ञान द्वैताद्वैती आहे. नदी आणि समुद्र प्रथम भिन्न असतात. पण समुद्राला नदी मिळाली की द्वैत संपून केवळ अद्वैत उरते ही भक्तिमार्गाची तात्त्विक भूमिका आहे. अन् भक्तिमार्ग हा श्वेताश्वतर उपनिषदापूर्वी ऋग्वेद काळातही होता हे कै. प्रा. ह.दा. वेलणकरांनी मागेच दाखविले आहे.

अनुभवामृत हा ज्ञानदेवांचा स्वतंत्र तत्त्वज्ञानात्मक ग्रंथ. त्यात त्यांनी अद्वयवादाची भूमिका मांडली. पण हे तत्त्वज्ञान बहुजन-समाजाला पेलणार नाही हे लक्षात घेऊन त्यांनी नामस्मरण भक्तीची – 'हरिमुखे म्हणा' अशी – अभंगातून शिकवण दिली.

उपनिषदे आणि *भगवद्‌गीता* या दोन प्रस्थानांतील तत्त्वज्ञान बहुजनसमाजाच्या भाषेत मांडून त्यांनी श्रीकृष्णाने 'स्त्रिया-वैश्यास्तथा शूद्रास्तेऽपि यान्ति परां गतिम्।' हे दिलेले अभिवचन पूर्ण केले. त्यांना भगवान विष्णूचे अवतार त्यामुळे मानतात. त्यांच्या योगसामर्थ्यामुळे आणि त्यांच्या मोठेपणाबद्दल नामदेवांनी वेळोवेळी प्रगट केलेल्या त्यांच्याविषयीच्या आदरामुळे आणि स्वतःच्या अंगभूत सामर्थ्यामुळे ज्ञानदेव हे युगपुरुष ठरले. ज्ञानदेव आणि नामदेव यांनी परस्परांबद्दल व्यक्त केलेले गौरवोद्‌गार पाहता हे दोघेही स्वतंत्र प्रज्ञेचे महापुरुष होते असे मानणेच योग्य ठरेल.

पुस्ती

(प्रा. ग.बा. तगारे यांच्या लेखातील विवेचनात त्यांनी काही भर घालावी या इच्छेने त्यांना आम्ही काही प्रश्न पाठवले होते. मूळ लेखात भर घालून त्याचे पुनर्लेखन करण्याइतकी शक्ती वयामुळे आपणास वाटत नाही, एरवी आनंदाने पुनर्लेखन केले असते, असे सौजन्यपूर्ण उत्तर देऊन, प्रा. तगारे यांनी प्रश्नांची उत्तरे संक्षेपाने दिली. ती येथे लेखात 'पुस्ती'च्या स्वरूपात समाविष्ट करीत आहोत. – *संपादक*)

ज्ञानदेवाविषयी उपलब्ध ऐतिहासिक माहिती

नाव : ज्ञानदेव विठ्ठलपंत कुलकर्णी
गुरू : निवृत्तिनाथ
सांप्रदाय : नाथ
गुरूपरंपरा : मच्छिंद्रनाथापर्यंत (अपुरी) माहीत
काळ : रामचंद्रराव यादवाची कारकीर्द
जन्मशक : अनिश्चित
समाधि : शके १२१५ कार्तिक वद्य १३
(अवान्तर : नामदेवगाथा – uncritical – समकालीन पण अनैतिहासिक)

आपल्या प्रश्नांची उत्तरे

१. अ) विठ्ठलपंत नाथपंथी नसावेत. असल्याचा पुरावा नाही.
आ) गहनीनाथांच्या अनुज्ञेनंतर निवृत्तींनी ज्ञानदेवांना दीक्षा दिली. काळ अज्ञात. ज्ञानदेवांनी दीक्षा का घेतली? ज्ञानदेव जाणे.

इ) व्यवहारात जशी असामान्य बुद्धिमत्तेची मुले असतात तशी परमार्थात पूर्वजन्मांची तपश्चर्या असलेली माणसे असतात. ज्ञानदेव त्यांपैकी एक होते. त्यांच्या तपश्चर्येचा उल्लेख नामदेवगाथ्यात वा दंतकथांत नाही.

ज्ञानदेवांच्या दोन्ही जन्मतिथ्या आणि शके १२१५ मधील मृत्यू लक्षात घेता, त्यांना फारतर २५ वर्षांचे आयुष्य असावे. मी त्यांना 'बाल ज्ञानेश्वर' म्हटलेले नाही.

२. अ) शिंपी नामा आणि विष्णुदास नामा यांची गल्लत करणाऱ्या uncritical गाथ्याची विश्वसनीयता आपणच ठरवावी. पण दुसरा समकालीन पुरावा नाही.

आ) ऐतिहासिकता माझ्या (आपल्याकडे पाठवलेल्या) लेखात नाही याची उदाहरणे द्यावीत. लेखनावर मतप्रदर्शन करण्याचा वाचकांचा मूलभूत हक्क असला तरी दोषदिग्दर्शन करताना उदाहरणे द्यावी लागतात.

इ) सुमारे ३० वर्षांपूर्वी श्री. कुलकर्णी (initials विसरलेले) यांनी औरंगाबादहून प्रसिद्ध केलेल्या पुस्तकात 'ज्ञानेश्वरांचा मृत्यू नैसर्गिक' असे नामदेवांच्या अभंगांच्या आधारे दाखवले होते. माझे ते पुस्तक कोणा सज्जनानी मारले. त्याची प्रत मिळाल्यास वाचावी.

नामदेवांच्या गाथ्यावरून ज्ञानदेवांनी समाधिघोषणेचा स्टंट केला नव्हता असे दिसते. नाथसिद्धांचे दफन होते.

ई) म. फुले माळी होते. बरेच माळी लिंगायत असतात. लिंगायतात दफन करण्याची परंपरा आहे. फुले जर वीरशैव माळी असतील तर त्यांची 'रीतीनुसार' दफन होण्याची इच्छा योग्य आहे.

३. अ) मला विनोबांच्याबद्दल आदर आहे. त्यांच्या कल्पना-विलासाचे कौतुक वाटते. पण उदाहरणे हवीत. विठ्ठलपंत वाराणसीत असल्यामुळे तेथील देवळांचा विध्वंस आणि मुस्लिम अत्याचारांची सारी माहिती त्यांना असणे आणि त्यांनी ती घरी परत आल्यावर पत्नीला व मुलांना सांगणे स्वाभाविक आहे. इस्लामी विध्वंसाचा first hand survey करण्यासाठी नामदेवांना घेऊन जाण्याची आवश्यकता नव्हती. अन् ते दोघे यात्रेला जाऊन धर्मसंकट कसे निवारणार होते? 'समविचारी मंडळींशी विचार विनिमय करण्यासाठी' जाण्याला असे कोण विचारवंत वा पुढारी होते की ज्ञानदेवांनी त्यांचा सल्ला घ्यावा?

ज्ञानदेवांना राजकीय दृष्टी असावी हा तर्क आकर्षक आहे, पण पुरावा हवा. त्यापेक्षा, आपल्या धर्मशास्त्रात तीर्थयात्रेला फार मोठे महत्त्व आहे; त्यामुळे शेकडो वर्षे लोक तीर्थयात्रेला जातात, तसे नामदेव आणि ज्ञानेश्वरादी भावंडे गेली.

आ) माझ्या *शिवसूत्र* पुस्तकाची प्रस्तावना पाहा. स्वतः कृष्ण शैव होता. त्याची *गीता* शैवग्रंथ आहे. अभिनवगुप्त या काश्मीरी शैव तत्त्वज्ञाने *गीते*वर टीका लिहिली. अन् *गीते*वर शंकर, रामानुज, मध्व इ. वैष्णव जर टीका लिहितात तर नाथपंथी शैव ज्ञानदेवांनी लिहिण्यात कुठे चुकले?

इ) संस्कृत जाणकारांची मक्तेदारी मोडून दोन प्रस्थानांचे ज्ञान असलेली *गीता*टीका केवळ मराठी येणाऱ्या वाचकांना उपलब्ध करण्यासाठी ज्ञानदेवांनी लिहिली त्यात त्यांचे जनतेविषयीचे कारुण्य दिसते.

इ) 'वारकरी यात्रेची पायाभरणी केली' म्हणजे नक्की काय केले? त्यांनी पंढरीची यात्रा सुरू केली नाही. शेतकऱ्यांच्या पेरणीच्या घाईत आषाढी वारी होते. याचा अर्थ हा मेळावा food gathering economy च्या काळापासून सुरू होता. पुढे परंपरेतील अंगभूत सामर्थ्याने ती मेळाव्याची परंपरा food growing economy रूढ झाल्यावरसुद्धा चालू राहिली. युरोपमधील pagan काळातील सण आता ख्रिश्चन बुरख्यात वावरतात तसे.

८४ व्या शिलालेखावरून पंढरपुरच्या विठ्ठलाची उपासना इ.स. १२०० पूर्वीपासून होती असे दिसते. तेव्हा विठ्ठलउपासना ज्ञानदेव-नामदेवांनी सुरू केली





नाही. ज्ञानेश्वरांचा 'नाथसिद्ध योगी, *भगवद्गीते*चे भाष्यकार' असा दबदबा निरक्षर जनतेमध्ये होता. असा सिद्धपुरुष जनतेत मिसळून 'हरिमुखे म्हणा' असा ईश्वराच्या नामभक्तीचा पुरस्कार करतो यामुळे जनतेमध्ये भक्तीमार्गाबद्दल आणखी श्रद्धा वाढली. ज्ञानदेवांची लोकप्रियता त्यांच्या समाधीवेळी झालेल्या गर्दीवरून लक्षात येते (नामदेवगाथा – ज्ञानदेव आदी पाहा). ज्ञानदेव-नामदेवानंतरच्या संतांनी भक्तिमार्गात दृढता आणली. आणि वारकरी सांप्रदाय-नामक बलदंड पारमार्थिक जनसत्ता निर्माण झाली. *'ज्ञानदेवे घातला पाया'* याचा मर्यादित अर्थ घ्यावा.

४. ज्ञानदेवांनी *गीता*श्लोकांचा सरळ अर्थ दिला आहे. त्यामुळे 'चातुर्वर्ण्य मया सृष्टम्' सारख्या भगवंताच्या वाक्यांचा रीतसर झालेला अर्थ ते सांगत गेले. सुदैवाने *ज्ञानेश्वरी*तील दलित वर्गाविषयीची वाक्ये एकत्र करून त्या ग्रंथाला 'मनुवादी' म्हटले नाही.

५. मला अद्याप कळत नाही की, आमचे बुद्धिवादी विचारवंत 'केसरीकार टिळक आणि गीतारहस्यकार टिळक' हे एक की भिन्न ही चर्चा अजून करीत नाहीत! त्यांनी भिन्न श्रोतृवर्गासाठी लिहिलेल्या भिन्न ग्रंथांचे भिन्न (ग्रंथकार) ज्ञानेश्वर का मानावेत?

१) *ज्ञानेश्वरी* – संस्कृत न येणाऱ्या सामान्य वाचकांसाठी
२) *अनुभवामृत* - निवृत्ति आज्ञेने संप्रदाय-विवेचक
३) *चांगदेवपासष्टी* – प्रगत योगी चांगदेव याला 'तत् त्वम् असि' वाक्याचे विवरण
४) अभंग – निरक्षर, सामान्यजनतेसाठी

असे चार ज्ञानदेव मानण्याऐवजी एकाच लेखकाने भिन्न-अधिकारी श्रोत्यांसाठी चार ग्रंथ लिहिले असे का मानू नये?

मला वाटते, आपण आपल्या पत्रात विचारलेल्या सर्व प्रश्नांची उत्तरे लेखमर्यादेत यथाशक्ती, यथामती दिली आहेत.

■■

प्रा. रावसाहेब कसबे यांची विवेचन शैली

मे.पुं. रेगे

मानव आणि धर्मचिंतन हे एक मातबर पुस्तक आहे. त्याचा आवाका असाधारण आहे. त्यात वैदिक साहित्याचा परामर्ष येतो, त्रिपिटक आणि इतर पाली व संस्कृत बौद्ध साहित्याचे विवेचन येते; *महाभारता*त व्यक्त झालेल्या समाजस्थितीचे आणि सामाजिक विचाराचे विश्लेषण येते; समकालीन, जवळजवळ अद्ययावत् म्हणता येईल अशा वैज्ञानिक विश्वोत्पत्तिशास्त्राची मांडणी येते; देकार्त, हेगेल, मार्क्स, फ्रॉइड इ. पाश्चात्त्य तत्त्ववेत्त्यांच्या सिद्धान्तांचे निरूपण येते; ॲडम स्मिथच्या श्रमविभागाच्या उपपत्तीचे स्पष्टीकरण येते; फार काय, ह्या वैचारिक गलबल्यात मराठी भाषेचा इतिहास आणि तिच्या विकासाची भावी दिशा ह्याविषयीचे मूलगामी विचार येतात. हे सारे थक्क करून सोडणारे पांडित्य आहे. जिज्ञासू पण भिडस्त असलेल्या वाचकाला त्याची दहशतही वाटू शकेल. कसब्यांच्या विद्वत्तेच्या प्रकट होणाऱ्या केवळ व्याप्तीमुळे ही दहशत वाटेल असे नाही. ज्या अधिकारवाणीने ते ह्या सर्व जटिल विषयांचे विवेचन करतात तेसुद्धा ह्या दहशतीचे कारण असू शकेल. *मानव आणि धर्मचिंतन* असे पुस्तकाचे नाव असले तरी त्यात मुख्यतः वेद, उपनिषदे, बौद्ध तत्त्वज्ञान, *महाभारत* इ. भारतीय परंपरेत विकसित झालेले ग्रंथ आणि धर्मविषयक विचार व आचार ह्यांचाच प्रामुख्याने परामर्श घेतला आहे. ह्या ग्रंथाच्या प्रत्येक प्रकरणावर संबंधित क्षेत्रातील अधिकारी पंडितांनी परीक्षण लिहिणे योग्य ठरेल. समग्र ग्रंथाचे परीक्षण करू शकेल असा विद्वान आज महाराष्ट्रात सहजी दिसत नाही. प्रस्तुत परीक्षणात मी मुख्यतः कसब्यांच्या विवेचनशैलीचे विश्लेषण करणार आहे.

दुर्दैवाने ही विवेचनशैली गढूळ, अ-पारदर्शक आहे. कसब्यांना आपल्या लिखाणात मधूनमधून इंग्रजी शब्द पेरण्याची हौस आहे. अनेकदा ते अनावश्यक असतात. उदा. 'माणसाची सर्व दुःखे परमेश्वर-निर्मित (God-made) असून....." (पृ. २१) किंवा 'निसर्गातील प्राणिसृष्टी तिच्या जैविक नियमाप्रमाणे (Biological Laws)....' (पृ. ८८). अनेकदा त्यांनी कंसात दिलेले इंग्रजी शब्द चूक असतात. उदा. पाहा : 'परंतु त्याच्या या चैतन्यशीलतेचा प्रारंभबिंदू (Archimedical Point)....' (पृ. १०५). आता, 'Archimedical' असा इंग्रजी शब्द नाही. 'आर्किमीडीस' वरून विशेषण साधले तर ते 'Archimedean' असे होते; मुख्य गोष्ट अशी की, प्रारंभबिंदू म्हणजे 'आर्किमीडिअन पॉइंट' नव्हे. आर्किमीडीसचे एक असे वचन आहे की, 'आपल्याला जर पुरेशी लांब तरफ मिळाली आणि उभे राहायला एक बिंदू मिळाला तर आपण जग हालवू शकू'. 'आर्किमीडिअन पॉइंट' ह्या शब्दप्रयोगाला ह्या वचनाचा संदर्भ आहे. त्याचा प्रारंभाशी काही संबंध नाही. कुठला तरी इंग्रजी उतारा कसब्यांपुढे असणार आणि त्यात त्यांना हा शब्दप्रयोग आढळला असणार. त्या उताऱ्यात नेमका काय मुद्दा मांडलेला आहे हे त्यांना समजलेले नाही. हे 'आर्किमिडिअन पॉइंट'चे 'प्रारंभबिंदू' असे भाषांतर ते करतात यावरून दिसून येते.

तसेच 'abstract' याचे 'निराशय' असे भाषांतर ते करतात. (पृ. १९) ॲब्स्ट्रॅक्ट म्हणजे निराशय नव्हे. निराशय असे काहीच असू शकत नाही हे उघड आहे. 'तीन सरळ रेषांनी बंदिस्त अशी आकृती' अशी त्रिकोणाची व्याख्या समजा आपण घेतली. आता कोणताही विशिष्ट त्रिकोण आपण घेतला तर त्याच्या अंगी हा धर्म असतोच आणि म्हणून तर तो त्रिकोण असतो. पण त्याच्या अंगी इतरही काही धर्म असतात. उदा., त्याच्या बाजूंची लांबी अमुक इतकी असते, त्याचे कोन अमुक इतक्या अंशांचे असतात इ. दुसरा एखादा विशिष्ट त्रिकोण घेतला तर 'तीन सरळ रेषांनी बंदिस्त असलेली आकृती' हा धर्म त्याच्या अंगी अर्थात असतो, पण त्याच्या बाजूंची लांबी, कोनांचे अंश इ. इतर धर्मांच्या बाबतीत तो

* *मानव आणि धर्मचिंतन*, रावसाहेब कसबे, सुगावा प्रकाशन, पुणे, १९९६, रु. ३५०/-





पहिल्या त्रिकोणाहून भिन्न असू शकेल. अशा विशिष्ट त्रिकोणांना मूर्त (concrete) त्रिकोण म्हणतात. उलट सर्व त्रिकोणांच्या अंगी समान असलेला जो धर्म असतो तेवढाच धर्म जिच्या अंगी आहे अशा वस्तूची संकल्पना आपण केली तर तिचा विषय हा ॲब्स्ट्रॅक्ट त्रिकोण असेल. 'ॲब्स्ट्रॅक्ट' साठी 'अमूर्त' हा शब्द वापरण्याची मराठीत प्रथा आहे. हा शब्द मान्य होण्याजोगा नसेल तर 'अपकृष्ट', 'अवकृष्ट' असा एखादा अवजड शब्द वापरावा लागेल. कोणताही विशिष्ट त्रिकोण म्हणजे ॲब्स्ट्रॅक्ट त्रिकोणाचे (कॉंक्रीट) उदाहरण असते. पण ॲब्स्ट्रॅक्ट त्रिकोण निराशय असत नाही. जो धर्म अंगी असला तर कोणतीही वस्तू त्रिकोण ठरते तो धर्म हा त्याचा आशय असतो. ॲब्स्ट्रॅक्शनच्या (अमूर्तीकरणाच्या, अपकर्षणाच्या) अनेक पायऱ्या असू शकतात हे उघड आहे. 'माणूस' ही अमूर्त संकल्पना आहे; 'भांडवलशाही युगातील माणूस' हा कमी अमूर्त आहे. 'भांडवलशाहीच्या उतरत्या कालखंडातील माणूस' ही त्याहून कमी अमूर्त संकल्पना आहे. हेन्री फोर्ड हा मूर्त माणूस आहे. वरील तिन्ही अमूर्त संकल्पनांचे हेन्री फोर्ड हे मूर्त उदाहरण आहे. तत्त्वज्ञानातील संकल्पनांवर कसब्यांची पक्की पकड नाही. पण तत्त्वज्ञानावर लिहिण्याची त्यांची हौस दांडगी आहे.

कसब्यांच्या शैलीला अनुसरून मी असे म्हणतो की, त्यांची विवेचनाची पद्धती अपारदर्शक (opaque) आहे. ह्याचे पुढील उदाहरण घ्या. "फ्रेड्रिक हेगेल यांनी दैवी नियमांना (Laws of Providence) विवेकाधिष्ठित नियमांत (Laws of Reason) रूपांतरित केल्यामुळे त्यांनी कल्पिलेले विश्वचैतन्य (World Spirit) एकीकडून दैवी शक्तीला तर दुसरीकडून विवेकाला निश्चयपूर्वक समजावून घेताना दिसते. त्यामुळेच हेगेल यांना ऐतिहासिक बदलातील वास्तवाच्या सत्वाची (Essence) आणि माणसाच्या स्वतःबद्दलच्या जाणिवेच्या विकासाची कल्पना करणारे पहिले विचारवंत मानावे लागते. परंतु त्यांना त्यांनी स्वतःच मांडलेल्या आध्यात्मिक विचारांना मात्र ठोस असे रूप देता आले नाही. त्याच्या अनेक कारणांपैकी एक कारण कदाचित त्यांच्यात राजकीयदृष्ट्या असलेले भित्रेपण आणि त्यांच्या उत्तरायुष्यात त्यांनी प्रस्थापित व्यवस्थेत जपलेली स्वतःची सुरक्षितता हेही असू शकेल. हेरझेनने हेगेलच्या सिद्धान्ताचे वर्णन क्रांतीचे बीजगणित असे केलेले होते. हेगेल यांनी या दिशेने काही सांकेतिक शब्दांच्या साहाय्याने काही समीकरणे जरूर मांडलेली होती. परंतु त्या सांकेतिक शब्दांत ठोस असा आशय मात्र त्यांना भरता आला नाही. हेगेल यांनी मांडलेल्या क्रांतीच्या बीजगणिती समीकरणांना अंकगणितातील आकड्यांच्या साहाय्याने ठोस असा आशय देण्याचे काम त्यांचे शिष्य कार्ल मार्क्स यांना करावे लागले." (पृ. ३४)

आता ह्या उताऱ्यातून मराठी माणसांच्या हाती काय लागेल? तर, फ्रेड्रिक हेगेल हे कोणीतरी विचारवंत आहेत. त्यांनी काय केले? तर दैवी नियमांना विवेकाधिष्ठित (Laws of Reason) नियमांत रूपांतरित केले. दैवी नियम म्हणजे काय? कसबे सांगत नाहीत. दैवी नियमाचे एखादे उदाहरण देत नाहीत. विवेक (Reason) म्हणजे काय? हेगेलची Reason विषयीची संकल्पना काय आहे? कसबे सांगत नाहीत. विवेकाधिष्ठित नियमाचे एखादे उदाहरण देत नाहीत. एखादा दैवी नियम घेऊन त्याचे विवेकाधिष्ठित नियमात हेगेल कसे रूपांतर करतात हे कसबे सांगत नाहीत. विश्वचैतन्याविषयी हेगेलची संकल्पना काय आहे? कसबे सांगत नाहीत. हे विश्वचैतन्य एकीकडून दैवी शक्तीला तर दुसरीकडून विवेकाला निश्चयपूर्वक समजावून घेताना दिसते असे ते म्हणतात. विश्वचैतन्याला दैवी शक्तीविषयी, विवेकाविषयी काय समजले? ते निश्चयपूर्वक समजले असे कसबे का म्हणतात? ते सांगत नाहीत. (मला स्वतःला एक संशय येतो. कसबे हे जे लिहिताहेत त्याच्यामागे एक इंग्रजी उतारा किंवा उतारे आहेत. आणि त्याच्यात 'The Spirit on the one hand comprehends Providence and on the other hand Reason' अशा आशयाचे वाक्य असणार. आणि येथे 'comprehend' चा अर्थ अंतर्भाव करणे असा आहे, समजून घेणे असा नाही. पण हा केवळ माझा तर्क आहे.) पण समजा, विश्वचैतन्याला दैवीशक्ती आणि विवेक ह्या गोष्टी समजल्या तर त्यामुळेच हेगेलला ऐतिहासिक बदलातील वास्तवाच्या सत्त्वाची जाणीव झाली असे का म्हणता येते? कसबे सांगत नाहीत. हेगेल काही सांकेतिक शब्दांच्या साहाय्याने क्रांतीविषयीची काही समीकरणे मांडतात असे कसबे म्हणतात. कोणते सांकेतिक शब्द? कसबे सांगत नाहीत. कोणती क्रांती?

क्रांतीचे एखादे उदाहरण? तिच्या समीकरणाचे उदाहरण? ह्या समीकरणात 'ठोस आशय' कसा नाही ह्याचे दिग्दर्शन? मार्क्सने हा ठोस आशय कसा भरला ह्याचे स्पष्टीकरण? कसबे काही सांगत नाहीत. कसबे यांचे विवेचन अ-पारदर्शक आहे असे मी वर म्हटले आहे. पण खरी गोष्ट अशी आहे की, येथे विवेचनच नाही. विवेचन करण्याचा आव आहे.

काय झाले असणार ह्याचा तर्क करता येतो. कोणत्यातरी इंग्रजी पुस्तकात वरील आशयाचा उतारा कसब्यांना सापडला असणार. त्याचा गोळाबेरीज अर्थ ते मराठीत मांडत आहेत. त्यातून वाचकाच्या हाती काही लागत नाही ह्याचे कारण असे की, खुद्द कसब्यांच्या हाती, मूळ इंग्रजी उताऱ्यापासून, काही लागलेले नाही. जागेच्या अभावी कसबे ह्या आशयाचे स्पष्टीकरण करू शकले नाहीत असे म्हणावे तर असे आढळून येते की, एखाद्या गोष्टीचा विषयाशी काही संबंध नसताना किंवा दूरान्वयाने संबंध असताना तिच्यावर कसबे पानेच्या पाने लिहीत जातात. ती त्यांनी लिहिल्यानंतर ती विषयाशी फारशी संबंधित नाहीत म्हणून ते ती खोडून टाकीत नाहीत. ती मुद्रित होतात आणि पुस्तकात समाविष्ट होतात.

फ्रेड्रिक हेगेल म्हणजे आपले नेहमीचे हेगेल. त्यांचे सबंध नाव जॉर्ज विल्यम फ्रेड्रिक हेगेल. (अर्थात ह्या विशेषनामांच्या जर्मन रूपांती 'हेगेल' असा उल्लेख, आपण कुणाविषयी बोलतो आहोत हे स्पष्ट करण्यासाठी पुरेसा असताना कसबे 'फ्रेड्रिक हेगेल' असा उल्लेख का करतात आणि व्यक्तिनाम घ्यायचे तर तिन्ही व्यक्तिनामे का घेत नाहीत-हा एक कूट प्रश्न आहे.) अर्थात निवळ 'हेगेल' म्हणण्याऐवजी 'फ्रेड्रिक हेगेल' असे म्हणण्याने हेगेलशी आपली घसट आहे हे सूचित होते. प्रश्न असा आहे की, येथे बिचारे हेगेल येतातच कशाला? कसब्यांचे स्पष्टीकरण असे की, "माणसाबद्दलच्या चिंतनाला किती व्यापक पायावर उभे केले गेले याची कल्पना पाश्चिमात्त्य प्रबोधन चळवळीची अपत्ये मानल्या गेलेल्या फ्रेड्रिक हेगेल, कार्ल मार्क्स आणि सिग्मंड फ्रॉइड या मंडळींनी या दृष्टीने केलेल्या योगदानाचा परिचय करून घेतल्याशिवाय येणार नाही." (पृ. ३३) तेव्हा फ्रेड्रिक हेगेलच्या योगदानाचा कसबे वरील प्रमाणे परिचय करून देतात. ह्या परिचयाने भांबावून गेलेल्या वाचकाला दिलासा देणारी गोष्ट अशी की, येथून पुढे हेगेल लुप्त होतो.

वेद, उपनिषदे, त्रिपिटक, *महाभारत* ह्या साहित्यातून प्रकट झालेले धर्मचिंतन हा ह्या पुस्तकाचा विषय आहे. आता, मानवी संस्कृतीच्या विकासाचा हेगेलने जो आराखडा दिला आहे त्याच्यात प्राचीन भारतीय संस्कृतीला स्थान आहे. धर्माविषयीही हेगेलचे विवेचन प्रसिद्ध आहे. हेगेलच्या ह्या विश्लेषणाचा पुढे कुठेही उल्लेख होत नाही. मग हेगेलला येथे हजेरी का लावावी लागली? फ्रॉइडच्या मतांचा त्यांनी करून दिलेला परिचय असाच जुजबी आहे. फ्रॉइडचा पुढे कुठेकुठे उल्लेख येतो खरा : पण, उदा., बौद्ध दर्शनाकडे फ्रॉइडच्या उपपत्तींच्या दृष्टिकोणातून पाहिले आहे, ह्या दोन दृष्टींची तुलना केली आहे असे घडलेले नाही. मग ही मोठी नावे मधूनमधून अनावश्यक असताना कशासाठी डोकावतात? कसब्यांची तशी इच्छा असो वा नसो, ह्यामुळे घडते ते असे की, कसब्यांची विद्वता अपार आहे, हिमनगाचे किंचित शिखर काय ते दिसते बाकी त्याची सबंध काया पाण्यात बुडालेली असते तशी ही अवस्था आहे; त्यांना फ्रेड्रिक हेगेल माहीत आहे, मार्क्स माहीत आहे, फ्रॉइड माहीत आहे, समग्र वैदिक साहित्य, बौद्ध साहित्य, *महाभारत* माहीत आहे, चार्ल्स-डार्विन माहीत आहे (पृ. ६९), हर्बर्ट स्पेन्सर माहीत आहे (पृ. ७१), General Theory of Relativity माहीत आहे, Quantum Mechanics माहीत आहे (पृ. १८९, १९०), ॲडम स्मिथ माहीत आहे (पृ. १४८), इ.इ.; एवढ्या विविध ज्ञानशाखांवर त्यांची पकड आहे हे वाचकाला जाणवते. आणि त्यातून मी जिचा वर उल्लेख केला आहे ती दहशत निर्माण होते. ही दहशत दूर सारणे हे कठीण काम आहे. पण ते काही प्रमाणात साधले आणि पुस्तकातील विवेचनाकडे गेले तर एकंदरीत जी फलप्राप्ती होते ती निराशाजनक ठरते.

उदा., नासदीयसूक्तावरील त्यांचे विवेचन पहा. ते म्हणतात, ऋग्वेदातील नासदीयसूक्तात याच प्रकारची प्रतिभा जाणवते. या सूक्ताने सुद्धा जगाची उत्पत्ती होण्यापूर्वी काय अस्तित्वात होते या प्रश्नाचा त्या काळाच्या मानाने सखोल अभ्यास केलेला आहे.... या विश्वाची उत्पत्ती झाली असे मानले, तरी ती कोठून झाली असावी आणि त्याचा विनाश होणार असेल तर तो कशात लय पावून होणार, ह्या प्रश्नाने त्यांनाही हैराण केलेले असावे.... ज्या अर्थी विश्व निर्माण झाले त्याअर्थी

अनुक्रमणिका

(त्यापूर्वी) काहीतरी निश्चित होते. कारण त्याशिवाय विश्व निर्माण कसे होऊ शकेल? जर ते अस्तित्वात होते असे मानले तर त्याला कोणता गुण लावायचा आणि त्याचा निर्देश कसा करायचा?... त्याचा निर्देश करताना ऋग्वेद म्हणतो, 'नासदासीन्नो सदासीन्तदानीं नासीद्रजो नो व्योमा परो यत्। किमावरीव कुह कस्य शर्मन्नंभः किमासीद्गहनं गभीरम्।।' तदानीम् म्हणजे त्या वेळी, म्हणजे.... जगत् निर्माण होण्यापूर्वी... त्या वेळी सत् असणे किंवा असत् नसणे यापैकी काहीच नव्हते. मग काय होते?.... (असणे आणि नसणे या) द्वंद्वाची उत्पत्ती जर जगाच्या उत्पत्तीनंतर झाली असेल तर त्यापूर्वी जे अस्तित्वात होते ते निर्द्वंद्व असले पाहिजे... त्याचा जर निर्देश करणे अगदीच आवश्यक असेल तर त्याला द्वंद्वातीत कोणत्या तरी एका कोटीचे नाव देणे भाग पडते. म्हणूनच त्याला क्वचित सत् आणि क्वचित असत् असे संबोधावे लागते. ऋग्वेद आपल्याला प्रकृतिपुरुषरूप द्वंद्वमय जगताचा पसारा कसा निर्माण झाला एवढेच सांगतो. अगतिमान वस्तूमधून (Being) गतिमान वस्तू (Becoming) कशा वृद्धिंगत झाल्या याचे स्पष्टीकरण देणे, हेच नासदीयसूक्ताचे प्रयोजन आहे...." (पृ. १९१-९२)

आता, कसवे सबंध नासदीयसूक्त उद्धृत करीत नाहीत. किंवा सबंध नासदीयसूक्ताचे मराठी भाषांतर देत नाहीत. फक्त तिची पहिली ऋचा उद्धृत करतात. तिचेही सबंध भाषांतर देत नाहीत. जगाच्या उत्पत्तीपूर्वी जे होते ते सत् आणि असत् ह्या द्वंद्वाच्या अतीत होते असे नासदीयसूक्तात कुठे म्हटले आहे हे सांगत नाहीत. अगतिमान वस्तूपासून (Being) गतिमान वस्तू (Becoming) कशा वृद्धिंगत झाल्या ह्याचे नासदीयसूक्तात काय स्पष्टीकरण दिले आहे ते सांगत नाहीत. 'Being' ह्या इंग्रजी शब्दाला नासदीयसूक्तात कोणता मूळ प्रतिशब्द आहे, 'Becoming' ला कोणता आहे, ते काही सांगत नाहीत. पण इतके करून (म्हणजे काही न करता) ते पुढे म्हणतात, "ऋग्वेदातील नासदीयसूक्ताची चर्चा यापूर्वीच विस्तारपूर्वक झालेली आहे." (पृ. १९७) आता ह्याला काय म्हणावे? पुढे याच पृष्ठावर ते म्हणतात, "नासदीयसूक्तातील भाषा ही निर्द्वंद्वाची भाषा आहे, याचा उल्लेख मागे आलेलाच आहे. परंतु अद्वैतवाद्यांनी या निर्द्वंद्वाला अभावरूप (Negative) मानले, तर स्याद्वाद्यांनी त्याला संशयरूप (Agnostic) मानले. काहींनी मात्र ते स्थितिभावरूप (Positive), अस्तिभावरूप (Affirmative) व सद्भावरूप (Assertive) मानले." (पृ. १९७) आता, सर्वसाधारण सुशिक्षित मराठी वाचक घेतला तर त्याला अद्वैतवादी परिचित असतात. पण हे स्यादवादी कोण आहेत? (हे स्यादवादी विक्षिप्त दिसतात. कारण जगाच्या उत्पत्तीपूर्वी जे होते, ज्याला आपण काहीशा हताशपणे 'निर्द्वंद्व' म्हणण्याचे ठरविले आहे ते संशयरूप होते असे ते मानतात.* म्हणजे त्यांच्या मते जगाची उत्पत्ती संशयापासून झाली आहे, असो बापडी.) पण ह्या निर्द्वंद्वाला जे 'स्थितिभावरूप', 'अस्तिभावरूप' आणि 'सद्भावरूप' मानतात ते कोण? त्यांचा 'काही' असा संदिग्ध उल्लेख केला आहे. असे का? अस्तिभावरूप (Affirmative) व सद्भावरूप (Assertive) ह्यात काय भेद आहे? ह्या प्रश्नांचा उलगडा कसवे का करीत नाहीत?

ह्या प्रश्नाचे साधे उत्तर असे आहे की, वरील सर्व विवेचन कसव्यांनी आहिताग्नी (शं. रा.) राजवाडे यांच्या *नासदीय-सूक्तभाष्य* या ग्रंथातून उचलले आहे. आहिताग्नी म्हणतात, "निर्द्वंद्व हे अद्वैतवादाप्रमाणे अभावरूप (negative) नाही, किंवा स्यादवादाप्रमाणे संशयरूप (agnostic) नाही; तर.... स्थितिभावरूप (Positive), अस्तिभावरूप (Affirmative) व सद्भावरूप (Assertive) आहे." (*नासदीयसूक्तभाष्य*, पूर्वार्ध, पृ. ४). आता 'स्थितिभावरूप' इ. विशेषणे राजवाडे यांनी नेमक्या कोणत्या अर्थांनी वापरली आहेत हे त्यांच्या नंतरच्या विवेचनावरून स्पष्ट होईल अशी निदान आशा करता येईल. कसवे राजवाड्यांची काही वाक्ये उचलतात, अवतरणचिन्हे देत नाहीत, जणू काय हे आपले स्वतःचे मत आहे अशा पद्धतीने ते मांडतात आणि पुढे सरकतात. ह्याच ठिकाणी राजवाडे अशी तक्रार करतात :

* भारतीय दर्शनांची माहिती नसलेल्या वाचकांसाठी एवढे स्पष्टीकरण उपयुक्त ठरावे : स्यादवादी हे जैन तत्त्ववेत्ते होत. त्यांचा मूलभूत सिद्धान्त थोडक्यात असा की, कोणत्याही विषयाकडे भिन्न दृष्टिकोणांतून पाहता येते. अशा भिन्न दृष्टिकोणांतून त्याच विषयाविषयी केलेली विधाने परस्परविरोधी नसतात, तर परस्परपूरक असतात. राजवाड्यांनी स्यादवादाला संशयवादी म्हटले ही त्यांची चूक आहे.

"... प्राचीन वैदिक तत्त्वज्ञान हे निर्द्वंद्व असून पुढे उपनिषदांतील शुद्ध वा विकृत वेदान्तातून जे द्वैत, अद्वैत, विशिष्टाद्वैत, शुद्धाद्वैत, केवलाद्वैत इत्यादी अनेक एकांगी वाद उपस्थित झाले ते सदर तत्त्वज्ञानापासून किती दूर आहेत हे सहज लक्षात येणार आहे." (कित्ता, पृ. ४). कसवे हीच तक्रार ह्याच शब्दांत करतात. "उपनिषद वाङ्मयातील शुद्ध किंवा विकृत वेदान्तातून द्वैत, अद्वैत, विशिष्टाद्वैत, शुद्धाद्वैत, केवलाद्वैत इ. अनेक वाद उपस्थित होण्याचे कारण हेच आहे." (पृ. १९७)

कसवे राजवाड्यांच्या बाबतीत चकले आहेत. कसव्यांची भारतीय दार्शनिक परंपरेविषयी जुजबी माहिती आहे. ह्यामुळे कर्मठ ब्राह्मण असलेले आहिताग्नी राजवाडे हे भारतीय दार्शनिक परंपरेचे किंवा तिच्यातील अद्वैतासारख्या एका संप्रदायाचे प्रतिनिधित्व करीत नाहीत हे त्यांना समजले नाही. राजवाडे वैदिक साहित्याचे, श्रुती-स्मृती इत्यादींचे अव्वल दर्जाचे पंडित होते. ग्रीक, रोमन आणि आधुनिक युरोपीय इतिहास त्यांना चांगला अवगत होता. ते स्वतःला नीट्शेचे अनुयायी मानीत आणि नीट्शेच्या दृष्टिकोणातून ते आधुनिक युरोपीय तत्त्वज्ञानाकडे पाहत, आणि भारतीय धार्मिक आणि दार्शनिक परंपरेकडे ते त्याच दृष्टीने पाहत, ह्या अर्थाने ते आधुनिक होते; पारंपरिक पंडित नव्हते. शंकराचार्य इ. आचार्यांना ते अमान्य करीत. कसव्यांनी *नासदीयसूक्तभाष्य* समग्र नीट समजून वाचले असते, व भारतीय दर्शनांचे मामुली ज्ञान त्यांना असते तर ही गोष्ट त्यांच्या ध्यानात आली असती. ती आली नाही आणि राजवाड्यांवर त्यांनी भिस्त ठेवली.

उदा. राजवाडे म्हणतात, "(जगदुत्पत्तीपूर्वी) काही... होते हे खास. कारण त्यावाचून जगताची उत्पत्ती कशी होईल? पण जे होते त्याला कोणता गुण लावणार व त्याचा कसा निर्देश करणार? त्याला आहे म्हणावे तरी कठीण, नाही म्हणावे तरी कठीण... याचा उलगडा एकाच गोष्टीने होण्यासारखा आहे. तो हा की, ज्या कालाच्या योगे जगत्पूर्वकाल व जगत्काल असा भेद होतो तो कालच टाकून देणे." (*नासदीयसूक्त-भाष्य*, पृ. ३१). कसवे म्हणतात, "निर्द्वंद्व स्थितीचे वर्णन कसे करावे हे कोडे सोडविण्याचा एकच मार्ग प्राचीन भारतीय तत्त्वचिंतनाने उपलब्ध करून दिलेला आहे. तो म्हणजे ज्या कालाच्या (Time) योगे जगत्पूर्वकाल व जगत्काल असा भेद होतो, त्या कालाचाच त्याग करणे, हा होय...." (पृ. १९२) कसवे अवतरण-चिन्हे दिल्याशिवाय राजवाड्यांच्याच शब्दांत राजवाडे ह्यांनीं मांडलेला मुद्दा मांडतात. फरक दुहेरी आहे : कसवे 'काल' ह्या शब्दापुढे कंसात Time हा इंग्रजी शब्द घालतात. ती त्यांची खास हौस आहे. दुसरे असे की, जे निर्द्वंद्व आहे त्याच्या संबंधात 'काल' ह्या संकल्पनेचा त्याग केला पाहिजे एवढेच राजवाडे म्हणत आहेत. ही त्यांची स्वतःची भूमिका आहे. कसवे प्राचीन भारतीय तत्त्वचिंतकांविषयी सामान्यपणे बोलत आहेत. नैयायिक-वैशेषिक, सांख्य तत्त्ववेत्ते काल हे तत्त्व मानतात व त्याचा वेगवेगळ्या प्रकारे उलगडा करतात. हे प्राचीन तत्त्वचिंतकांपैकी काही आहेत. कसवे असेही म्हणतात की, "म्हणूनच प्राचीन भारतीयांनी विश्वोत्पत्ती हा व्यक्तिगत अनुभूतीचा विषय केला" (पृ. १९२). प्राचीन भारतीयांनी असे काहीही केलेले नाही. वस्तुस्थिती अशी आहे की, कसव्यांना हा विषय माहीत नाही. परंतु त्याच्यावर लिहायची हौस आहे. त्यांनी राजवाड्यांची कास धरली आणि ते चकले.

ते खूपच चकत गेले. ते म्हणतात, ".... म्हणून वैदिक धर्माभिमानी मंडळींचा उपनिषदांवरील सर्व राग यानिमित्ताने (जाबालोपनिषदाच्या निमित्ताने) उफाळून आला... उपनिषदांचा एकीकडून श्रुती म्हणून गौरव करायचा, ... तर दुसरीकडून श्रुतिश्रुतीमध्येही शास्त्रतः श्रेष्ठ-कनिष्ठ भाव आहे असे प्रतिपादन करावयाचे. हा श्रेष्ठकनिष्ठ भाव उपनिषदांना वैदिक धर्माभिमान्यांच्या मनात कोणते स्थान आहे यावर प्रकाश टाकणारा आहे. त्यांच्या दृष्टीने उपनिषदांपेक्षा आरण्यके श्रेष्ठ, आरण्यकांपेक्षा ब्राह्मणे श्रेष्ठ व ब्राह्मणापेक्षा संहिता श्रेष्ठ आहे. पुन्हा उपनिषदांतही श्रेष्ठ-कनिष्ठ भाव आहेच. त्यात बृहदारण्यकापेक्षा तैत्तेरीय (तैत्तिरीय) श्रेष्ठ आणि तैत्तेरियापेक्षा ईशावास्योपनिषद श्रेष्ठ असा क्रम लावलेला आहे. जाबालोपनिषद् तर त्यांच्या दृष्टीने महाविषारी आहे. त्यानेच वैदिक धर्माच्या नाशाचे व बौद्ध धर्माच्या उदयाचे बीज पेरले. पुढे त्यातून जो विषवृक्ष फोफावला त्याचे परिपक्व फल शकपूर्व काली गौतम बुद्ध आणि शकोत्तरकाली शंकराचार्य आहेत." (पृ. २२३)

एखाद्या अद्वैतवादी 'वैदिक धर्माभिमान्या'ने हे सर्व वाचले तर हसावे की रडावे हे त्याला कळणार नाही. वैदिक परंपरेमध्ये

श्रुतीमध्ये श्रेष्ठ-कनिष्ठ भाव मानलेला नाही. कोणतेही श्रुतिवाक्य घेतले तर त्याला प्रयोजन असते आणि ते प्रमाण असते. सर्व श्रुतिवाक्ये परस्पराशी सुसंगत आहेत. दोन श्रुतिवाक्यांत सकृद्दर्शनी विसंगती आढळल्यास त्यांची 'व्यवस्था' कशी लावायची म्हणजे ही विसंगती दूर कशी करायची ह्याची तत्त्वे पूर्वमीमांसेमध्ये स्पष्ट केली आहेत. त्यांना अनुसरून श्रुतिवाक्यांचा अर्थ लावला की, विसंगती उरत नाही अशी वैदिकांची भूमिका आहे. सर्व श्रुतिवाक्ये प्रमाण आहेत; त्यांतली कोणती वाक्ये इतर कोणत्या वाक्यांपेक्षा अधिक प्रमाण आहेत हा अर्थशून्य प्रश्न आहे. पण श्रुतिवाक्यांची प्रयोजने भिन्न असतात. थोडक्यात असे म्हणता येईल की, काही वाक्ये विधिनिषेधपर असतात, काय करावे आणि काय करू नये हे सांगणारी असतात; काही वाक्ये जे करावे ते करायला प्रवृत्त करणारी आणि जे करू नये त्यापासून निवृत्त करणारी असतात, त्यांना अर्थवाद म्हणतात; आणि काही (वेदान्त्यांच्या मते) प्रत्यक्ष आणि अनुमान ह्या प्रमाणांपासून ज्याचे ज्ञान प्राप्त होणार नाही अशा सत्-तत्त्वाचे ज्ञान प्राप्त करून देतात. श्रुतिवाक्यांचा अर्थ कसा लावावा ह्याविषयी पूर्वमीमांसा आणि वेदान्त (उत्तरमीमांसा) ह्यात महत्त्वाचा भेद आहे, पण ह्या तपशिलात येथे शिरण्याचे कारण नाही. येथे मुद्दा आहे तो असा की, कसवे काहीशा तिरिमिरीत येऊन वैदिक धर्माभिमानी मंडळीने श्रुतींमध्ये श्रेष्ठ कनिष्ठ भाव स्थापन केला अशी जी तक्रार करतात ती केवळ निराधार आहे. मग ती ते का करतात? कारण ते आहिताग्नी राजवाड्यांवर विसंबले आहेत. राजवाडे हे 'आधुनिक', नीट्शेवादी विद्वान आहेत; बलाची साधना करा हा नीट्शेचा संदेश त्यांनी स्वीकारला आहे आणि ह्या दृष्टीने त्यांनी चातुर्वर्ण्याचे समर्थन केले आहे; शंकराचार्यांच्या संन्यासमार्गाचा निषेध केला आहे. राजवाडे वैदिक धर्माभिमानी जरूर आहेत पण ते पारंपरिक वैदिक नव्हते. वैदिक दार्शनिक परंपरेची नीट माहिती करून घेण्याइतका धीर कसब्यांना नाही. म्हणून आहिताग्नी राजवाड्यांना ते प्रातिनिधिक समजतात. ते राजवाड्यांच्या इतक्या आहारी गेले आहेत, त्यांच्याशी तादात्म्य पावले आहेत की, राजवाड्यांची वाक्ये अवतरण चिन्हे न देता ते ती जशाच्या तशी स्वतःची वाक्ये म्हणून देतात.

ह्यावरून कसब्यांची अध्ययनाची पद्धत ध्यानात येईल. एखाद्या विषयाविषयी त्यांना जिज्ञासा असते, मनापासून आस्था असते. मग ते त्याच्याविषयीचे एखादे पुस्तक वाचतात. उदा., त्यांना ऋक्संहितेविषयी कुतूहल आहे. मग ते ऋक्संहितेवरील एक पुस्तक वाचतात. हे अर्थात योग्य आहे. ह्या पुस्तकात त्यांना ह्या संहितेत नासदीयसूक्त आहे हा पत्ता लागतो. तसेच राजवाड्यांच्या *नासदीयसूक्तभाष्या*चाही पत्ता लागतो. त्यात त्यांना पसंत असलेले काही विवेचन आढळते. मग हे विवेचन स्वतःचे म्हणून कसवे देतात. त्यांनी ज्यातून हे विवेचन उद्धृत केलेले असते ते पुस्तक जर मराठी असेल तर ही जवळजवळ चोरी असते. जर ते इंग्रजी असले तर ती चोरी म्हणून दिसत नाही आणि ती बहुधा चोरी असतही नाही; कारण त्यात इंग्रजी वाक्यांचे मराठीत रूपांतर करण्याचे श्रम तरी असतात. उदा. पृ. १८२ ते १९० ह्या पृष्ठांवर न्यूटनपासून तो आजपर्यंत विश्वरचनाशास्त्रात कोणत्या वैज्ञानिक उपपत्ती मांडण्यात आल्या ह्याचे विवेचन कसब्यांनी बऱ्याच तपशिलात जाऊन केले आहे. आता हा काही त्यांचा प्रांत नव्हे. मग हे विवेचन ते का करतात? त्यांची सबब अशी की, "आपल्याला उपनिषदकर्त्या ऋषींच्या विश्वोत्पत्तीसंबंधी विविध तर्क आणि सिद्धान्तांचा विस्ताराने विचार करावयाचा आहे. परंतु त्यापूर्वी आजचे विज्ञान विश्वोत्पत्ती आणि विश्वरचनेबद्दल कोणती माहिती उपलब्ध करून देते याचा विचार केला तर प्राचीन तत्त्वचिंतकांच्या विचाराची ओळख आपल्याला अधिक चांगल्या प्रकारे होऊ शकेल असे वाटते." (पृ. १८२) आता हे म्हणणे केवळ हास्यास्पद आहे. जडद्रव्याची घडण आणि त्यात होणारे बदल ह्याविषयीच्या नेमक्या, गणिती परिभाषेत मांडलेल्या आणि अतिसूक्ष्म निरीक्षणावर आधारलेल्या वैज्ञानिक उपपत्तींची माहिती करून घेतली तर त्यापासून भौतिक विश्वाची उत्पत्ती आणि रचना ह्याविषयीचे उपनिषदकालीन ऋषींचे तर्कवितर्क समजून घ्यायला मदत होईल हे बुद्धीला भोवळ आणणारे विधान आहे. आमच्या ऋषींना सर्व माहिती होते, पण प्राचीन संस्कृत ग्रंथ इंग्रजांनी व जर्मनांनी चोरून नेले आणि त्यावरून वैज्ञानिक शोध लावले असे मानणारा एखादा हे विधान स्वीकारील. पण ही सबब पुढे करून कसवे पुढील काही पृष्ठांत न्यूटनपासून तो अगदी अलीकडच्या उपपत्तींची माहिती देतात. तिच्यात न्यूटन येतो, पिअरे लाप्लेस येतो, आइन्स्टाइन येतो, अलेक्झांडर फ्रॉइडमन येतो, एडविन हबल येतो, हॉयेल येतात, आपले

खास जयंत नारळीकर येतात. हरमान बाँडी, टॉमस गोल्ड येतात, हॉकिंग येतात. आकाशात विजा चमकाव्या तशा एकामागून एक वैज्ञानिक उपपत्ती चमकून जातात आणि काळोख अधिकाधिक गडद होत जातो.

उदा., पुढील विवेचन पाहा : "आजचे शास्त्रज्ञ विश्वाच्या रूपाचे वर्णन दोन आंशिक सिद्धान्तांच्या साहाय्याने करतात. पैकी एक सापेक्षतावाद (General Theory of Relativity) आणि दुसरा राशिरचनावाद (Quantum Mechanics). हे दोन्हीही सिद्धान्त म्हणजे विसाव्या शतकाच्या पूर्वार्धातील वैज्ञानिकांची बौद्धिक क्षेत्रातील एक महान उपलब्धी आहेत. सापेक्षतेच्या सिद्धान्तामुळे गुरुत्वाकर्षण शक्ती आणि विश्वाची विस्तृत संरचना ह्यांचे ज्ञान प्राप्त झालेले आहे. म्हणजे एकावर (म्ह. एकानंतर) चोवीस शून्य दिल्यानंतर जी संख्या येते तेवढ्या मैलातील अंतरावरील विश्वाचा आकार दृश्यमान होऊ शकतो. राशिरचनावाद हा अतिशय सूक्ष्म पदार्थांचा अभ्यास करणारा सिद्धान्त आहे. परंतु ह्या दोन्हीही सिद्धान्तांचा एकमेकाशी मेळ बसत नाही. ह्यामुळे ते दोन्हीही सिद्धान्त अपूर्ण असले पाहिजेत अशी शंका स्टीफन हॉकिंगसारखे शास्त्रज्ञ वर्तवू लागले आहेत." (पृ. १८९-१९०)

आता अशा विवेचनापासून कुणाचा काय लाभ होणार आहे? ज्यांना हे विषय अगोदरच माहीत आहेत त्यांची गोष्ट सोडून द्या. सापेक्षतावादाच्या सिद्धान्ताचा कसबे अनेकदा उल्लेख करतात; पण त्याचा आशय काय हे सांगत नाहीत. सापेक्षतावादाचा आणि गुरुत्वाकर्षणाचा संबंध काय आहे हे सांगत नाहीत. एकावर चोवीस शून्ये दिल्यानंतर जी संख्या येते तेवढ्या मैलातील अंतरावरील विश्वाचा आकार दृश्यमान होतो असे ते ठासून सांगतात. चोवीस का? पंचवीस का नकोत? ह्याचा गुरुत्वाकर्षणाशी, सापेक्षतावादाशी काय संबंध आहे? कसबे सांगत नाहीत. सापेक्षतावादाचा राशिरचनावादाशी मेळ का बसत नाही? त्यांच्यात कोणती विसंगती आहे? कसबे सांगत नाहीत. वैज्ञानिक उपपत्तींचे हे विवेचन नाही; विवेचन करण्याचे नाटक येथे चालू आहे. मुख्य म्हणजे ह्या सर्व उपपत्तींचा वैदिक साहित्याशी काय संबंध आहे? ह्याविषयी कसबे दोन वाक्ये लिहितात. "ऋग्वेदातील नासदीयसूक्तात याच प्रकारची प्रतिमा जाणवते. ह्या सूक्तानेसुद्धा जगाची उत्पत्ती होण्यापूर्वी काय अस्तित्वात होते, या प्रश्नाचा त्या काळाच्या मानाने सखोल अभ्यास केलेला आहे." बस्स! यानंतर हे सर्व श्रेष्ठ वैज्ञानिक आणि त्यांच्या कूट उपपत्ती लुप्त होतात. पण त्यापूर्वी त्यांची आणि त्यांच्या उपपत्तींची नामावली देण्यात आठ पृष्ठे खर्ची पडली आहेत.

कसबे प्रामाणिक आहेत. कोणत्या ग्रंथांतून त्यांनी उचल केली आहे ह्याची स्पष्ट कल्पना ते वाचकांना ग्रंथनामावलीत देतात. माझी तक्रार दुहेरी आहे. एकतर जो विषय त्यांनी हाती घेतला आहे त्याच्याशी ह्या उचलीचा अनेकदा काही संबंध नसतो. आणि जी विधाने ते उद्धृत करतात त्यांचे नीट आकलन करून घेण्याचा प्रयत्न ते करीत नाहीत आणि म्हणून त्यांचे स्पष्टीकरण ते करीत नाहीत; त्यांचा फक्त अनुवाद ते करतात. त्यांच्यात एक विचित्र ग्रंथशरणता आहे. एखाद्या पुस्तकातील विवेचन त्यांना चांगले वाटते. मग त्याच्यापुढे ते हतवल होतात. प्रस्तुत विषयाशी त्याचा संबंध असो वा नसो ते उद्धृत केल्याशिवाय त्यांना चैन पडत नाही. उदा., वैदिक साहित्यात ज्या समाजाचे प्रतिबिंब पडले आहे त्यात भिन्न प्रकारचे कारागीर होते, म्हणजे श्रमविभागणीच्या तत्त्वावर आणि त्याच्याशी संलग्न असलेल्या वस्तुविनिमयाच्या तत्त्वावर आधारलेला असण्याइतका तो प्रगत होता ही गोष्ट ते नमूद करतात. (पृ. १४७) मग त्यांना स्वाभाविकपणे ह्या तत्त्वांचा पद्धतशीर रीतीने प्रथम ऊहापोह करणाऱ्या ॲडम स्मिथची आठवण होते. मग पुढील पाच पृष्ठे ॲडम स्मिथने ह्या संबंधात जे विवेचन केले आहे त्याचा सारांश येतो. त्यात इतर अनेक गोष्टींसोबत दोन शिकारी कुत्री एखाद्या सशाची शिकार करतात तेव्हा ते ती कशी करतात ह्याची माहिती येते (पृ. १४९). ह्या सर्वाचा वैदिक धर्मचिंतनाशी काय संबंध आहे असा प्रश्न कुणाच्या मनात आला तर त्याचे उत्तर कसब्यांनी एका वाक्यात दिलेले आहे. "भारतीय समाजात श्रमविभागणी रूढ झाल्याचे स्पष्ट चित्र आपल्याला यज्ञकर्माच्या तपशिलात दिसते." (पृ. १५३) बस्स. ॲडम स्मिथ येथे हजेरी लावतो मग इतर अभिजात अर्थशास्त्रज्ञ, उदा. रिकार्डो इ. का लावीत नाहीत? ह्याचे उत्तर बहुधा असे असणार की, ज्या मूळ इंग्रजी पुस्तकातून हा उतारा कसब्यांनी घेतला त्यात त्यांचा उल्लेख नसणार. कसब्यांच्या ह्या ग्रंथशरणतेमुळे 'अनेकविद्यामूलतत्त्वसंग्रह' असे

ह्या पुस्तकाचे स्वरूप बनले आहे. फक्त त्यात मूलतत्त्वांची जंत्री येते, त्यांचे विवरण येत नाही किंवा हाती घेतलेल्या विषयाशी त्यांचा संबंध काय आहे ह्याचे दिग्दर्शन येत नाही.

अशा स्वरूपाच्या विवेचनाचा परिणाम काय होतो? कसब्यांना हा परिणाम साधायचा आहे असे माझे म्हणणे नाही. पण जो परिणाम घडून येतो तो कोणता असतो हे पाहाणे बोधप्रद ठरेल. एकेकाळी मराठी कादंबरीकार आपल्या वाचकांचा 'चाणाक्ष' म्हणून गौरव करीत आणि त्याच वेळी अनावश्यक गोष्टींचेही स्पष्टीकरण करीत. कसब्यांपुढे असलेल्या (एका प्रकारच्या) वाचकाचे वर्णन असे करता येईल : हा साधाभोळा आणि प्रामाणिक आहे. तो समतावादी आहे. चातुर्वर्ण्यावर त्याचा राग आहे. सामाजिक, सांस्कृतिक इतिहास त्याला समजून घ्यायचा आहे. विज्ञानाविषयी त्याला फारशी माहिती नाही पण विज्ञानाविषयी आदर, दरारा त्याच्या मनात आहे. वैचारिक पुस्तके आपण वाचली पाहिजेत, केवळ ललित साहित्य वाचून भागणार नाही असे आंतरिक दडपण त्याच्या मनावर आहे. इंग्रजी पुस्तके वाचून समजावून घेता येतील एवढे इंग्रजी त्याला येत नाही. कसब्यांच्या ह्या पुस्तकाकडे तो हौसेने, विनम्रपणे वळेल. त्याला काय अनुभव येईल? विचाराच्या क्षेत्रात अत्यंत प्रतिष्ठित असलेली नावे एकामागून एक येतात-जातात, त्यांच्या संगतीत कसबे वावरताना दिसतात, त्यांच्या सिद्धान्तांचा, उपपत्तींचा निर्देश होतो, त्यांच्याविषयी कसबे काहीतरी सांगत आहेत असे दिसते पण काय सांगताहेत ते कळत नाही. वाचकांना साहाय्य करण्यात कसबे कसूर करतात असे म्हणता येणार नाही. उदा. पहा की, 'चांभार' ह्या शब्दाचा नेमका अर्थ मराठी वाचकांना बहुधा समजणार नाही म्हणून कसबे त्याच्यापुढे कंसात 'tanner' हा इंग्रजी शब्द देतात. (पृ. १५१) एवढे सर्व असूनही हे काय चालले आहे हे आपल्याला उलगडत नसेल तर तो आपलाच दोष असणार असे हा वाचक स्वाभाविकपणे मानणार; कारण तो साधाभोळा आहे. पण वैचारिक साहित्याविषयी आणि ते निर्माण करणाऱ्या विचारवंतांविषयी दहशत त्याच्या मनात उत्पन्न होईल. अशा पुस्तकांचे दुसऱ्या विचारवंताने परीक्षण केले आणि त्यातील गुणदोष दाखवून दिले तर त्याची विनम्रता अधिकच दाट होईल. कारण जो समीक्षक आहे त्याला पुस्तक समजलेले आहे हे उघड आहे; नाहीतर तो समीक्षा कशी करील? तेव्हा तात्पर्य असे की, विचारवंत काय म्हणतो हे ज्याला मराठी येते, विचार समजून घेण्याची, त्यांची चिकित्सा करण्याची शक्ती आहे अशा सर्वसाधारण वाचकाला समजत नाही, पण दुसऱ्या विचारवंताला समजते. आणि दुसऱ्याचे, पहिल्या आणि तिसऱ्या विचारवंताला समजते, पण इतरांना नाही. साधाभोळा वाचक जर काहीसा चवताळला तर, हे विचारवंतांनी संगनमत करून केलेले कारस्थान तर नव्हे, जे समजण्यासारखे नाही ते समजते असा आव तर ते आणीत नसतील, अशी शंकाही त्याच्या मनात येईल. पण असे क्वचितच घडेल; कारण हा साधाभोळा वाचक विनम्र असतो.

कसब्यांच्या विवेचनशैलीचे दुसरे वैशिष्ट्य असे की, ते बिनधास्तपणे विधाने करीत जातात; त्यांच्यासाठी काही पुरावा देण्याची आवश्यकता त्यांना वाटत नाही. उदा. ते म्हणतात, "कार्ल मार्क्स यांचे सर्वात मोठे दुर्दैव हे आहे की, त्यांच्या विचाराबद्दल पाश्चिमात्य जगात, विशेषतः अमेरिकेत प्रचारी यंत्रणांनी प्रचंड असे अज्ञान पेरून ठेवले...." (पृ. ३४) आता प्रश्न असा की, अज्ञान कसे पेरता येते? ज्ञान पेरता येईल. म्हणजे ज्यांना ज्या गोष्टी माहीत नाहीत त्या त्यांना समजावून देऊन माहीत करून देण्याचा प्रयत्न करता येईल. पण एखाद्या प्रचारयंत्रणेला अज्ञान कसे पेरता येईल? 'अज्ञान पेरणे' ह्याचा अर्थ यथार्थ ज्ञान मिळविण्याला प्रतिबंध करणे असा करता येईल. पण पाश्चिमात्य जगात – पश्चिम युरोप व अमेरिका येथे विसाव्या शतकात – मार्क्स-एंगल्स यांचे ग्रंथ, त्यांच्यावरील मार्क्सवादी भाष्ये आणि इतर मार्क्सवादी साहित्य मुक्तपणे, मुबलकपणे उपलब्ध होते. फ्रान्स, इटली या देशांत बलिष्ट असे कम्युनिस्ट पक्ष अस्तित्वात होते. मग अमेरिकन प्रचार-यंत्रणांनी मार्क्सवादाविषयी 'प्रचंड असे अज्ञान' कसे काय पेरले? समजा, काहीतरी करून ह्या प्रचारयंत्रणांनी जे पेरताच येत नाही ते पेरले. आता कसब्यांच्या म्हणण्याप्रमाणे जे पेरले ते प्रचंड होते. ह्या पेरलेल्या प्रचंड अज्ञानाचे एखादे तरी उदाहरण त्यांनी द्यायचे.

पण ते सोडा. खुद्द मार्क्सनेही मार्क्सवादाच्या मांडणीत गफलत केली असे कसब्यांचे म्हणणे आहे. "मार्क्सच्या ऐतिहासिक भौतिकवादी सिद्धान्ताकडे अनेकांनी दुर्दैवाने नियततत्त्ववादी

(determinism) दृष्टीने पाहिले. अर्थात याचे कारण जसे मार्क्सवादाविरोधी जागतिक पातळीवरील प्रचारमोहिमेत होते तसेच ते खुद्द मार्क्स यांनी उत्पादनसाधनांवर दिलेल्या अतिरिक्त भरातही होते." (पृ. ३५) आता ही 'जागतिक पातळीवरील प्रचारमोहीम' जर नियततावाद, अनियततावाद ह्यासारख्या तत्त्वज्ञानातील क्लिष्ट समस्यांवरील चर्चेत भाग घेणारी होती असे असेल तर मी तिला काही गुन्हे माफ करायला तयार होईन. मार्क्सचा खरा आशय काय होता हे कसवे लगेच पुढे सांगतात. "मार्क्स लिहितात, 'कोणताही सिद्धान्त माणसांच्या मनाची पकड त्याच वेळी घेऊ शकतो, जेव्हा तो त्यांच्या खास हितसंबंधांचे (Ad hominem) प्रात्यक्षिक करून दाखवीत असतो. ज्या क्षणी असे घडते, त्याच क्षणी तो सिद्धान्त पुरोगामी आणि क्रांतिकारक बनतो. परंतु एखाद्या सिद्धान्ताने पुरोगामी क्रांतिकारक बनणे म्हणजे त्याने वास्तवातील गोष्टींच्या मुळाचे माणसांना ज्ञान करून देणे असते. आणि माणसाचे मूळ हे तर स्वतः माणूसच असतो.' " (पृ. ३६) आता मार्क्सचा सिद्धान्त काय आहे हे अगदी स्पष्ट झाले. आपला साधाभोळा वाचक (मनातल्या मनात) अशी विनंती करील की, आम्हांला अशा एखाद्या सिद्धान्ताचे उदाहरण द्या, की जो माणसांच्या मनाची पकड घेतो, तो त्यांच्या खास हितसंबंधांचे 'प्रात्यक्षिक करून दाखवीत' असतो. सिद्धान्त कसे काय प्रात्यक्षिक करील? पण सोडा. एखाद्या सिद्धान्ताला असे प्रात्यक्षिक करून दाखविणे जमले व तो पुरोगामी क्रांतिकारक झाला की तो वास्तवातील गोष्टींच्या मुळाचे ज्ञान करून देतो असे मार्क्सचे म्हणणे आहे, असे कसव्यांचे म्हणणे आहे. वास्तवातील एखाद्या गोष्टीचे उदाहरण? तिच्या मुळाचे उदाहरण? हे मूळ माणसातच कसे आहे ह्याचे स्पष्टीकरण? पण साध्याभोळ्या वाचकाच्या ह्या मूळ मागण्या अवाजवी आहेत. रंगभूमीवर नाटक चालले आहे, (नाटकाच्या कथानकाला अनुसरून) एखादे पात्र मूर्च्छित पडले आहे. असे असताना एखादा कनवाळू प्रेक्षक जर डॉक्टरला घेऊन रंगभूमीवर धावला तर तो रसभंग मात्र करील. दुथडी भरून वाहणाऱ्या नदीच्या डौलदार प्रवाहाप्रमाणे चाललेल्या कसव्यांच्या विवेचनाविषयी ह्या प्रकारचे प्रश्न उपस्थित केल्याने असाच रसभंग होईल. जाताजाता एवढे नमूद करावेसे वाटते की, वरील भाषांतरात कसव्यांची काही गफलत झाली असणार. कारण 'खास हितसंबंध' हे 'ad hominem' चे भाषांतर होऊ शकत नाही. 'Ad hominem' म्हणजे, "मानवी व्यक्तीला – तिच्या भावनांना इ. उद्देशून केलेला युक्तिवाद."

जो विषय प्रा. रावसाहेब कसवे ह्यांनी हाती घेतला आहे त्याच्यात त्यांना उत्कट रस आहे, त्याविषयी खूप कुतूहल आहे ह्यात शंका नाही. ते अभ्यासू वृत्तीचे, व्यासंगी आहेत यातही काहीच शंका नाही. मग अशा स्वरूपाचे ठिसूळ, अघळपघळ लिखाण त्यांच्या हातून कसे होते? ह्याचे एक कारण मला दिसते ते असे : आपल्या सबंध शिक्षणव्यवस्थेत कसे लिहावे ह्याविषयी कुठेच मार्गदर्शन होत नाही. 'आतापर्यंत तू एवढा मजकूर लिहिलास. त्यानंतर हे पुढचे वाक्य येते. ह्या वाक्याचे काय प्रयोजन आहे? आतापर्यंत जी माहिती नमूद करण्यात आली आहे तिच्यात ह्या वाक्याने काही भर पडते का? तिला काही मुरड घालण्यात आली आहे का? किंवा ती माहिती संक्षेपरूपाने, चमकदार रीतीने ह्या वाक्यात मांडली आहे का? (केवळ तार्किक रूक्षतेने लिहीत जावे असे कुणी म्हणणार नाही.) दुसरा प्रश्न असा की, ह्या नव्या वाक्याने जे सांगितले आहे त्याला आधार काय आहे? जर कुणी असा प्रश्न केला तर समाधानकारक उत्तर देण्याइतकी माहिती तुमच्यापाशी आहे का? तिसरी गोष्ट, मूळ मुद्दा काय आहे? ह्या वाक्याने दिलेली माहिती त्याच्याशी कितपत संबंधित आहे? तो मुद्दा जर व्यवस्थितपणे मांडायचा तर ही माहिती ह्या मांडणीत अंतर्भूत केली पाहिजे, नाहीतर ती अपुरी आहे असे होईल. असे आहे का? किंवा, ती अशी अंगभूत नसली तरी, जवळून संलग्न आहे असे आहे आणि म्हणून तिचा निर्देश करणे आवश्यक नसले तरी इष्ट ठरेल; तेवढी जागा उपलब्ध आहे, असे आहे का? किंवा ती अशी संलग्न नसून दूरान्वयाने संबंधित आहे, असे आहे का? मग जाताजाता तळटीपेत तिचा संक्षेपाने निर्देश करता येईल. ह्या स्वरूपाच्या निकषांवर जर ते वाक्य तरले तर ठीक आहे. नाहीतर ते खोडून टाका.' असे शिस्तीने लिहायला कधीही शिकवले जात नाही. आणि विद्यार्थिदशेनंतर जेव्हा लेखक आपले लिखाण प्रसिद्ध करतो तेव्हाही अशा सूक्ष्मतेने त्याचे परीक्षण होत नाही.

अनुक्रमणिका

दुसऱ्या एका मुद्याचा निर्देश कटू वाटला तरी करणे आवश्यक आहे. प्रा. रावसाहेव कसवे हे विचारवंत म्हणून महाराष्ट्रात मान्य झाले आहेत. केवळ एका विशिष्ट विषयाचे अभ्यासक संशोधक एवढेच त्यांचे स्थान नाही. समाजापुढे जे प्रश्न उपस्थित होत जातील त्यांच्यावर आपली विचारपूर्वक वनविलेली मते मांडणे ही विचारवंताची एक सामाजिक जवावदारी आहे. ह्या अपेक्षेने समाज विचारवंताकडे पाहतो. तेव्हा, विचारवंताला अनेक भिन्न विषयांवर वोलावे, लिहावे लागते. आता माझा मुद्दा असा आहे की, ह्यांतील निदान एका विषयात विचारवंताचे पक्के ठाण असले पाहिजे. त्यातील अभिजात ग्रंथांचे सूक्ष्मपणे अध्ययन करून, त्यांचे मनन करून आपली स्वतःची मते त्याने वनविलेली असली पाहिजेत. एका विषयात अधिकारी असण्याचा अनुभव ज्याने कमावलेला आहे त्याला, तो इतर विषयांची माहिती करून घेऊन त्यांच्याविषयी वोलत असताना आपल्या अधिकाराची मर्यादा काय ह्याचे भान असते. ह्यामुळे त्याच्या कोणत्याही लिखाणात प्रांजलपणा असतो आणि अनाठायी आक्रमक पवित्रा नसतो. विचारवंत म्हणून जवावदारी सांभाळण्यासाठी ही जी पूर्वतयारी आवश्यक आहे ती जर केलेली नसेल तर सर्वच भुसभुशीत राहते.

मानव आणि धर्मचिंतन ह्या पुस्तकाचा विषय महत्त्वाचा आहे आणि प्रा. रावसाहेव कसवे ह्यांनी ते लिहिले आहे म्हणूनही ह्या पुस्तकाला महत्त्व आहे. मानवी जीवनातील धर्माचे स्थान, माणसाच्या वैयक्तिक आणि सामाजिक जीवनात धर्माला असलेले अधिष्ठान, वेद-उपनिषदे, त्रिपिटक, *महाभारत* इ. ग्रंथांतील धार्मिक चिंतन आणि त्याची सामाजिक पार्श्वभूमी हे विषय म्हणजे ह्या पुस्तकाचा गाभा आहे. ह्या विषयांचे अधिकारी पंडित, कसव्यांनी त्यांच्या संदर्भात कोणते नवे विचार मांडले आहेत आणि ते कितपत प्रमाण म्हणून स्वीकारता येतील ह्या प्रश्नाची आस्थेने चर्चा करतील अशी आशा आहे.

■■

आवाहन

प्रा. यशवंत सुमंत यांना प्रा. मे.पुं. रेगे यांची विनंती

*नवभारत*च्या मार्च-एप्रिल १९९७ च्या अंकात प्रसिद्ध झालेल्या प्रा. यशवंत सुमंत यांच्या 'मराठी वैचारिक साहित्य : स्वरूप आणि प्रेरणा' ह्या लेखात ते एके ठिकाणी म्हणतात : 'प्रा. रेगे यांचे प्रारंभीचे लेखन हे प्रामुख्याने Logical Positivisim च्या अंगाने झाले असले तरी....' (पृ. १०१). मी कधीही Logical Positivist नव्हतो. 'लॉजिकल पॉझिटिव्हिझम'चा स्वीकार मी केला आहे असे वाटावे असे विवेचन मी अनवधानाने कुठेतरी केले असल्याशिवाय सुमंत ह्यांनी असे विधान केले नसते. तेव्हा असे विवेचन मी कुठे केले आहे हे त्यांनी माझ्या ध्यानात आणून दिले तर माझी चूक मला दुरुस्त करता येईल. म्हणून ही विनंती मी त्यांना करीत आहे.

तसेच शास्त्रीजी (लक्ष्मणशास्त्री जोशी) ह्यांच्या सहवासात आल्यानंतर आणि भारतीय दर्शनांना भिडल्यानंतर माझ्या विचारात विकास झाला आहे असेही त्याच ठिकाणी त्यांनी म्हटले आहे. पण शास्त्रीजींच्या सहवासात येऊनही भारतीय दर्शनांना मी भिडू शकलो नाही ही गोष्ट मला स्पष्ट केली पाहिजे. तेवढे संस्कृत मी शिकू शकलो नाही. शिवाय भारतीय दर्शने आणि 'इहपर विज्ञाननिष्ठा' ह्यांचा काही संबंध आहे असेही मला वाटत नाही. विज्ञाननिष्ठ असणे म्हणजे कसे असणे हेही मला स्पष्ट नाही. हे लिहिण्याचे कारण असे की, सुमंतांनी असे म्हटले आहे की 'त्यांच्या (रेग्यांच्या) विवेकवादी इहपर विज्ञाननिष्ठ, आधुनिक निष्ठांना भारतीय दर्शनपरंपरेतही आधार आहे असा त्यांना उत्तरोत्तर प्रत्यय आला आहे'. दुर्दैवाने असे झालेले नाही.

तसेच '... मुसलमान लोक स्वतःच्या परंपरेकडे चिकित्सकपणे पाहू शकत नाहीत असे रेग्यांना वाटते' असे त्यांनी म्हटले आहे. हे मी म्हटले असेल तर तीही माझी चूक आहे. हे मी कुठे म्हटले आहे तेही मला त्यांनी दाखवून द्यावे म्हणजे ती चूकही मला सुधारता येईल.

महात्मा फुले यांची शिकवण : आज-उद्याच्या संदर्भात (२)

वसंत पळशीकर

महात्मा फुले यांचे शैक्षणिक कार्य

प्रा. तानाजी ठोंबरे यांनी लिहिलेली ही पुस्तिका जोतिरावांचे शैक्षणिक कार्य, त्यापाठीमागील दृष्टी व भूमिका, त्यांचे तत्कालीन शैक्षणिक स्थितीचे, धोरणांचे व व्यवस्थेचे विश्लेषण आदीचा धावता परिचय करून देते. फुल्यांच्या कार्याची हिंदुधर्मीय पार्श्वभूमी, पेशवाईचा काळ, जोतिबांनी केलेल्या कार्याला समकालीन समाजाचा प्रतिसाद व विरोध यांचे एक परिचित, नकारात्मक, काळे चित्रही ते रस घेऊन रंगवतात. फुल्यांच्या कामगिरीला यामुळे उठाव मिळतो. त्यांचे क्रांतिकारकत्व वाचकाच्या मनावर ठसविणे, व नव्या पिढीतल्या तरुण वाचकांना समतावादी परिवर्तनाच्या चळवळीत क्रियाशील होण्यास प्रवृत्त करणे ही दोन उद्दिष्टेही त्यांनी नजरेसमोर ठेवली असावीत. शिक्षणाच्या क्षेत्रात महात्मा फुले यांचे वारसदार म्हणून विठ्ठल रामजी शिंदे, महर्षी धों.के. कर्वे, छत्रपती शाहूमहाराज, श्रीसंत गाडगेबाबा, कर्मवीर भाऊराव पाटील आणि डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर यांचाही थोडक्यात परिचय करून दिला आहे. एका प्राथमिक पातळीवर ही पुस्तिका निश्चितच उपयोगी आहे. तिचे चांगल्या प्रकारे लेखन केल्याबद्दल प्रा. ठोंबरे यांचे अभिनंदन.

त्यांची पुस्तिका काही प्रश्न उपस्थित करते. त्या प्रश्नांकडे वळण्याआधी, एका गोष्टीविषयी असमाधान व्यक्त केले पाहिजे. जोतिरावांची शिक्षणविषयक दृष्टी, त्यांनी सुचविलेली उपाय-योजना यांचे वेगळेपण, मौलिकता व क्रांतिकारकता आजच्याही काळात तेवढीच आहे, या मुद्द्याला प्रा. ठोंबरे स्पर्श करतात, काही तपशीलही देतात. पण त्यांनी अधिक खोलवर विश्लेपण करण्याची गरज होती. म्हणजे येत्या भविष्यकाळात महात्मा फुले यांचे वारसदार कोणास म्हणावयाचे ते तरुण वाचकांना स्पष्ट झाले असते. या स्पष्टतेची गरज आहे.

इंग्रजी राजवट ही, १८५७ पर्यंत तर नक्कीच, व्यापारी कंपनीची राजवट होती. पेशवाई बुडविल्यानंतरही, 'पुणेरी ब्राह्मण' वर्गास राजी राखूनच आपले बस्तान चटकन बसू शकेल हा एल्फिन्स्टन आदींचा हिशेब चुकीचा नव्हता. आमूलाग्र परिवर्तनाचे हत्यार म्हणून शिक्षण, ही भूमिका राज्यकर्ते कसे घेणार? ही भूमिका मिशनऱ्यांची होती, व तिला अनेक कनिष्ठ-वरिष्ठ अंमलदारांचा पाठिंबा होता. १८५७ नंतर, काही बाबतीत, धोरण समतावादी व न्याय्य झाले (वुड खलिता, १८६४) खरे; पण किमान तेवढीच जबाबदारी आपण उचलावी, हीच भूमिका राज्यकर्त्यांची राहिली. मुख्य भूमिका वासाहतिक शोषणाचीच राहिली. याची वाढती जाण फुल्यांच्या लेखनात दिसते. पण तरीही, त्यांनी उत्तर आयुष्यात शिक्षणाचे कार्य हाती घेतले, वा त्यांच्या वर्तुळातील तरुण सहकाऱ्यांना चालना दिली, असे दिसत नाही. वस्तुतः १८५० च्या मानाने काळ पुष्कळ अनुकूल होता. (१८८० साली चिपळूणकर-टिळक-आगरकर-नामजोशी प्रभृतींनी न्यू इंग्लिश स्कूल स्थापन केले.) याचे स्पष्टीकरण कसे द्यावयाचे?

जोतिरावांनी शिक्षणाच्या क्षेत्रात कामास सुरुवात केली त्या वेळी पुण्याचे एकंदर वळण पक्के सनातनी होते. केवळ ब्राह्मणजातीयांचे नव्हे, तर एकंदर समाजाचे. असे असूनही, फुल्यांना उत्साहवर्धक प्रतिसाद मिळाला; विद्यार्थी-विद्यार्थिनींच्या आणि समाजातील प्रतिष्ठितांच्या पातळ्यांवर, दोन्ही. अलीकडे डॉ. य. दि. फडके यांनी साक्षेपाने *समग्र फुले वाङ्मया*ची आवृत्ती सुधारून, वाढवून संपादित केली आहे. पाचव्या आवृत्तीच्या १ ल्या परिशिष्टामध्ये 'महात्मा फुल्यांनी पुण्यात सुरू केलेल्या शाळांसंबंधीचे कागदपत्र' दिले आहेत. त्यांनी जवळपास साठ पाने व्यापली आहेत. चार-सहा वर्षे या शाळांचे काम केल्यावर, म्हणजे १८५७ च्या आसपास, फुल्यांनी या शाळांमधून अंग काढून घेतले. याविषयी *गुलामगिरी* या ग्रंथात त्यांनी जो खुलासा दिला आहे तो असा : "परंतु पुढे जेव्हा मी त्या शाळांत भटांच्या पूर्वजांच्या कृत्रिमी पुस्तकांतील लबाड्या उघड्या करून मुलांस दाखवू लागलो, तेव्हा त्यांचा माझा आतल्या आत बोलण्या-चालण्यामध्ये बेबनाव होऊ लागला. त्यांच्या म्हणण्याचा





कल असा दिसून आला की, या अतिशूद्रांच्या मुलांस विद्या मुळीच देऊ नये. जर कदाचित त्यांस शिकविणेच भाग पडले, तर त्यांची साधारण अक्षरओळख मात्र करून द्यावी. माझे म्हणणे असे होते की, त्यांना चांगल्या प्रतीची विद्या देऊन तिजपासून त्यांस आपले बरेवाईट समजण्याची शक्ती यावी. आता त्यांचा अतिशूद्रांस विद्या न द्यावी याचा हेतू का, ते लोक विद्वान होऊन आपणास ज्या सरकारच्या योगाने विद्या मिळाली व तेणेकरून खरे कोणते व खोटे कोणते हे समजू लागले, त्या सरकारचे परमनिष्ठ सेवक होऊन आपल्या पूर्वजांनी त्यांच्यावर केलेल्या जुलमांची आठवण होऊन आपला सर्वस्वी धिक्कार करतील किंवा कसा हे बरोबर सांगता येत नाही. असा जेव्हा माझ्या व त्यांच्या मतांमध्ये भेद पडू लागला, तेव्हा मी त्यांचे सर्व कृत्रिम समजून त्या दोन्हीही खात्यांतून एका बाजूला झालो. त्यास काही वर्षे लोटली. इतक्यात भटपांड्यांचे बंड उपस्थित झाले, तेव्हापासून एकंदर सर्व युरोपियन सभ्य गृहस्थ माझ्याशी पहिल्यासारखे नीट मन उगाळून न बोलता ते मला पाहिल्याबरोबर आपल्या कपाळास आठ्या घालू लागले. तेव्हा मी त्यांच्या घरी जाणे-येणे अगदी बंद केले." (*समग्र फुले वाङ्मय*, ५ वी आवृत्ती, पृ. १८३-८४)

म्हणजे, पुण्याचे वळण सनातनी असले तरी, जोतिबांनी त्यांच्या शाळांसाठी भट लोकांचे साहाय्य काही कारणांनी मागितले, तेव्हा ते त्यांना देणारे भट पुढे आलेही. त्यांच्या कार्याचा सरकारदरबारी गौरवही झाला. सनातनी वळणाच्या पुण्यातही नवे विचार स्वीकारून साहाय्यास पुढे येणारे, अशा कामांचे कौतुक करणारेही लोक होते. पण धनंजय कीर यांचे फुलेचरित्र असा आभास निर्माण करते की, जोतिबांचे काम बंद पाडण्यासाठी सारे ब्राह्मणी पुणे खवळून उठले, सनातन्यांनी जोतिबांच्या वडिलांवर दबाव आणला वगैरे. हे वर्णन प्रा. ठोंबरे यांनीही प्रमाण मानले आहे. यात मोठी गफलत आहे.

फुल्यांच्याच वर दिलेल्या खुलाशावरून, त्यांचा त्यांच्या सहकाऱ्यांशी बेबनाव झाला तो शाळेत कोणती विद्या द्यावी यावरून, हे स्पष्ट दिसते. शूद्रातिशूद्रांवर भट-ब्राह्मणांनी जुलूम केला, त्यांची नागबणूक केली, त्यांना अज्ञानांधःकारात ठेवले, हिंदुधर्मग्रंथांची शिकवण लबाडीची आहे, असे जोतिबांचे मत १८५२-५३ साली पक्के बनले होते असे दिसते. प्रश्न असा आहे की, प्राथमिक साक्षरतेचे कार्य करण्यासाठी ज्या शाळा उघडलेल्या असतील त्यांचे रूपांतर एका व्यक्तीच्या ठाम व आग्रही मतांच्या प्रचारासाठीच्या व्यासपीठात व्हावे ही भूमिका कितपत मान्य होण्यासारखी होती?

फुल्यांची साथ करणाऱ्यांना हिंदू समाजात सुधारणा व्हायला हवीच असणार. पण त्यांना जोतिबांची मते अतिरेकी, कडवट व अनाठायी धर्मउच्छेदक वाटली असणे स्वाभाविक होते. त्यांनी जे आपले जीवितकार्य मानले ते करण्यासाठी जोतिबांनी शाळांच्या कामातून आपले अंग काढून घेतले ते ठीकच झाले. पण फुल्यांचे मोठेपण ठसविण्यासाठी त्यांच्या सहकाऱ्यांचे चित्रण नकारात्मक पद्धतीने करणे उचित नाही.

फुले यांचे वारसदार म्हणून ठोंबरे यांनी ज्यांचा निर्देश केला आहे त्यांनी, औपचारिक अर्थाने शिक्षणाच्या प्रसाराचे काम करीत असताना, व्यापक अर्थाची जाणीवजागृती घडवून आणण्याचे कार्यही केले. त्यांना समाजाकडून विरोध अगदीच झाला नाही असे नाही. पण त्यांना व्यापक पाठिंबाही मिळाला, व त्यातून एक मोठे परिवर्तन घडूनही आले. ही गोष्ट लक्षात घेता, जोतिबांच्या स्वभावात व भूमिकेत काही, उणी म्हणावीत अशी वैशिष्ट्येही याच वेळी (१८५०-५५ च्या काळात) दृग्गोचर होत होती असे म्हणणे भाग आहे. वरील उताऱ्यात त्यांनी आपल्या सहकाऱ्यांवर जे आरोप केले आहेत ते या वस्तुस्थितीचेच निदर्शक नाहीत का? मुद्दा असा की, फुले एकाकी पडल्यासारखे झाले असे जे दिसते त्याला तत्कालीन ब्राह्मण व उच्चवर्णीयांचा ताप कारणीभूत होता हे मुख्य कारण आहे हा जो प्रा. ठोंबरे यांचा सूर आहे तो योग्य नाही.

पुण्याच्या सार्वजनिक जीवनात यानंतरच्या काळातही फुले यांना मानाचे स्थान होते, त्यांचे वजन होते ही गोष्टही ध्यानात घेतली पाहिजे. विष्णुशास्त्री चिपळूणकर यांनी 'निबंधमाले' - मधून फुल्यांवर केलेली टीका ही लोकप्रिय झाली, व तिच्यामुळे जोतिबांविषयी एक मत नवशिक्षित उच्चवर्णीयांमध्ये शिष्टमान्य झाले, हे खरेच आहे. पण येथेही प्रश्न असा विचारला पाहिजे की, कोल्हापूरप्रकरणी फुल्यांनी टिळक-आगरकरांना साहाय्य केले, त्यांचा सत्कारही फुल्यांच्या सहकाऱ्यांनी केला; असे असूनही, एकवेळ टिळकांचे सोडून देऊ, पण आगरकरांनादेखील फुल्यांशी सहकार्य का करता आले नाही? न्या. रानडे फुल्यांची

थोरवी जाणून होते, व त्यांचे सहकार्य मिळविण्याचे त्यांनी प्रयत्नही केले असे दिसते. पण फुले यांचे यांपैकी कोणाशीच का जमू शकले नाही?

आज शंभर वर्षांनंतर, आणि त्यांचे समग्र वाङ्मय एकत्रितपणे समोर आल्यानंतर, दोन गोष्टी समोर येतात. एक, आर्य-भट-ब्राह्मण यांच्याविषयी, ही जातजमात एक अत्यंत स्वार्थी, लवाड, नीच व निंद्य आहे असे चित्रण फुले जवळपास ३०-३५ वर्षे करीत राहिले. नवशिक्षित वर्गामधील अनेकानेक आदरणीय व्यक्तींविषयी लिहिताना त्यांनी केवळ आपले मतभेद व्यक्त केले असे नाही, तर त्यांची कुचेष्टा केली. दोन, हिंदुधर्म, धर्मग्रंथ, देशाचा इतिहास व परंपरा यांच्याविषयीचे त्यांचे विश्लेषण-विवेचन आर्य-भट-ब्राह्मणांना लक्ष्य करून केलेले होते. इतके असूनही, ते हयात असताना त्यांना समाजात मोठे स्थान कायम राहिले. पण त्यांच्याशी सहकार्य करून कामे उभारणे त्यांनी जवळपास अशक्य केले.

विष्णुशास्त्र्यांच्या असमंजस, अनुदार व शिवराळ टीकेचा उपयोग करून, तीवर बोट ठेवून, सुधारकांसह संपूर्ण ब्राह्मण व तत्सम उच्चवर्णीय समाज कसा प्रतिगामी व सनातनी होता; ब्राह्मणवर्चस्व व स्वार्थी हितसंबंध जपण्यासाठी जोतिरावांना कसे या मंडळींनी 'उपेक्षित' ठेवले हे आजही सांगितले जाते तेव्हा, महात्मा फुले यांचे दैवतीकरण करणे ही एक विशिष्ट राजकारण-समाजकारण करण्यासाठीची चाल तर नव्हे, असा प्रश्न उपस्थित होतो.

२. महात्मा फुले यांचे शैक्षणिक विश्लेषण

महात्मा फुले यांचे एक वचन फार सुप्रसिद्ध झाले. ते असे : '**विद्येविना मती गेली, मतीविना नीती गेली, नीतीविना गती गेली! गतीविना वित्त गेले, वित्ताविना शूद्र खचले, इतके अनर्थ एका अविद्येने केले.**' सामान्यतः हे वचन जसेच्या तसे स्वीकारले जाते. शूद्रातिशूद्र, विशेषतः अतिशूद्र यांना, व सर्वच वर्णांतील स्त्रियांना विद्येची कवाडे ब्राह्मणांनी हजारो वर्षांपासून बंद केली होती; तेव्हा, जो सारा अनर्थ झाला त्याला ब्राह्मण जात कारणीभूत आहे, या अर्थाचे विश्लेषण केले जाते. आपल्या *गुलामगिरी* या पुस्तकाच्या प्रस्तावनेत जोतिबांनी लिहिले की, भटब्राह्मणांनी या देशातील मूळ रहिवाशांना जिंकून त्यांना दास बनविले. अशा आधीच पराधीन झालेल्यांना "भट लोकांनी ज्ञानहीन करून टाकिले. यामुळे भट लोकांचे पाचपेच त्यांच्या लक्षात मुळीच आले नाहीत. त्यांनी त्यांच्यावर वर्चस्व मिळवून त्यांस अक्षय आपल्या ताब्यात ठेवण्याकरिता केवळ स्वहितास अनुलक्षून पुष्कळ बनावट ग्रंथ करून ते आपणा सर्वांस ईश्वराकडून प्राप्त झाले, असे त्या वेळचे अज्ञानी लोकांस सांगून त्यांचे मन सर्वस्वी वळविले." आपले काम हे सदासर्वदा भटांच्या सेवेत तत्पर असावे हे आहे, यासाठी 'मन वळविले'. विद्येची आकांक्षा न बाळगण्याच्या दिशेने मन वळविले. म्हणजे, दोन्ही गोष्टी होत्या. विद्या संपादन करण्यास बंदीही होती, आणि विद्या ही आपल्यासाठी नाही हा संस्कारही होता. प्रा. ठोंबरे यांच्या मते तत्कालीन (म्हणजे १९ व्या शतकातील) महाराष्ट्राची 'सामाजिक चिकित्सा'च या वचनात ग्रथित आहे.

हे वचन आणि फुल्यांचे विश्लेषण, दोन्हींची चिकित्सा करण्याची गरज आहे. जी 'विद्या' संपादण्यास बंदी होती ती नेमकी कोणती? धर्मकार्य, विधी/कर्मकांड, पौरोहित्य यांच्यासाठी आवश्यक व शास्त्री-पंडित बनण्यासाठी आवश्यक त्या संस्कृत धर्मग्रंथांचे अध्ययन व त्यांचा वापर याला बंदी होती. अनेकानेक जातिजमातींच्या संदर्भातले धार्मिक विधी/कर्मकांड, धर्मकार्ये पार पाडण्यासाठी, पौरोहित्य करण्यासाठी या 'विद्ये'ची गरज नव्हती. याला 'विद्या' म्हणावयाचे की 'घटपट'? ऐहिक जीवनव्यवहारांशी निगडित जे ज्ञान, ज्या विद्या व कला त्यांचे ज्ञान ही काही ब्राह्मणांची मक्तेदारी नव्हती. आता, प्राचीन काळापासून अध्यात्मविचार, तत्त्वचिंतन, नीतिविवेक सर्वसामान्य लोकांमध्ये फिरून, त्यांच्या भाषेत करणारे उपदेशक होते. भगवान बुद्ध, महावीर ही प्रख्यात नावे आहेतच. नंतरच्या काळात संत-साधुसंतांची परंपरा आहे. जातपातीविरुद्ध आवाज व्यक्तींनी, उच्चवर्णियांमधील शूद्र व, तुरळक का होईना, अतिशूद्र व स्त्रिया यांनी उठविला. *भगवद्गीता* तर सर्व वर्णांसाठी खुली होती.

मग, महात्मा फुले यांचे वचन कसे समजून घ्यायला हवे, असा प्रश्न उपस्थित होतो. इथे शूद्र व अतिशूद्र यांच्यामध्ये फरक करण्याची गरज आहे. परशुरामाने एकवीस वेळा पृथ्वी निःक्षत्रिय केली हा इतिहास आहे असे मानले तरी, एक तर, ब्राह्मण विरुद्ध क्षत्रिय हे भांडण प्राचीन त्रैवर्णिक आर्यांमधले

आपापसातले असण्याची शक्यता विचारात घेतली पाहिजे; पण, पृथ्वी 'निःक्षत्रिय' झाल्यावर, राज्ये ब्राह्मणांनी केली, लढाया त्यांनी मारल्या, व्यापार त्यांनी देशोदेशी केला असा इतिहास नाही. या सर्व गोष्टी त्रैवर्णिकांमधील 'विश्' (म्हणजे सामान्य जन) यांनी, व शूद्रांनीच केल्या. तेव्हा फुल्यांचे वचन शूद्रांना सरसकट लागू पडत नाही. ज्या पेशवाईचे टोकाला जाऊन खंडन केले जाते त्या पेशवाईच्या काळात, स्वाऱ्यांवरील लुटींमुळे का होईना, महाराष्ट्रात गावोगावच्या शूद्र शेतकऱ्यांच्या घरात शिपाईगिरीच्या द्वारे पैसा-अडका येत होता. स्थूलमानाने असे म्हणता येईल की, पहिल्या बाजीरावापासून ते थोरल्या माधवरावांच्या अखेरीपर्यंतची वर्षे एवढा तरी पेशवाईतला काळ असा आहे, की ज्या काळात केवळ पेशवे व अन्य ब्राह्मण घराणी मोठी झाली असे नाही, तर अनेकानेक ब्राह्मणेतर शूद्र घराणीही मातब्बर बनली, महाराष्ट्राबाहेरही त्यांनी आपले बस्तान बसविले. ज्या प्रमाणात पेशवाईच्या काळात ब्राह्मण जातीमधील व्यक्तींनी तलवार हाती घेऊन लढाया मारल्या त्या प्रमाणात रोटीव्यवहार, स्पर्शास्पर्शव्यवहार अधिक खुला राहिला असण्याची शक्यता आहे. मुद्दा असा की, प्राचीन काळापासून पेशवाईअखेरपर्यंतच्या इतिहासाचा साकल्याने विचार केला तर, शूद्रांच्या संदर्भात जोतिबांचे वचन लागू पडत नाही.

अतिशूद्रांची स्थिती प्रथमपासूनच वेगळी राहिली. भारतीय समाजव्यवस्थेत ज्यांना अस्पृश्य म्हणून समाविष्ट करून स्थान दिले गेले त्यांच्यावर बंधने अधिक नेमकी, जास्त जाचक व स्पष्टपणे लादलेली होती. पण त्यांच्याही बाबतीत फुल्यांचे वचन कितपत सार्थ ठरते? अनर्थ घडलाच असेल तर तो काही व्यवसाय, कर्मे व जाती अस्पृश्य ठरविणे योग्य आहे असे प्रतिपादन करणाऱ्या 'विद्ये'मुळे. आता, धर्मप्रसारावर भर देणाऱ्या इस्लामी राजवटी भारतात आठशे-हजार वर्षे प्रभुत्वपदी असताना आणि बंधुभाव-समता हे मूल्य इस्लाममध्ये एक मुख्य मूल्य असताना सर्व हिंदुधर्मीय अस्पृश्य मुसलमान का झाले नाहीत? त्याचे एक स्पष्टीकरण, धर्मग्रंथांतील शिकवण अस्पृश्यांनीही मनःपूर्वकतेने ग्रहण करावी या 'काव्या'त भटब्राह्मण पूर्ण यशस्वी झाले, असे देता येईल. पण हे पूर्ण खरे नाही. कारण या शिकवणीवर आक्षेप घेणारी संतपरंपरा याच काळात भारतभर उत्कर्ष पावत गेली. शिवाय वेदपूर्व काळापासून वैदिक श्रमण परंपराही अखंड क्रियाशील होत्या. ग्रामव्यवस्था व जातिव्यवस्था यांवर आधारित येथील संस्कृतीचा (सिव्हिलायझेशन) असा कोणता विशेष होता की ज्यामुळे अस्पृश्यांनी त्यांचे स्थान व स्थिती स्वीकारली, हा प्रश्न पडतो. महाराष्ट्रातील वारकरी चळवळीत सहभागी अस्पृश्य मंडळींची अनुभूती काय होती?

जोतिबांचे वचन ब्रिटिशपूर्व काळाला तंतोतंत लागू पडत नाही असे यावरून स्पष्ट होईल. पण नव्या राजवटीच्या अल्पकाळातही (आधुनिक अर्थाने) शिक्षण नसण्याने होणारा अनर्थ लक्षात येत होता. ब्रिटिशपूर्व काळातही शासनयंत्रणा, नोकरशाही, दप्तर, कागदपत्रे या साऱ्या गोष्टी होत्या. लिखापढीचे व्यवसाय काही जातींची मक्तेदारी होती. पण त्या समाजात व व्यवस्थेत, स्वतःस लिहितावाचता न आल्याने फारसे काही बिघडत नाही; ही कामे करण्यासाठी पदरी ब्राह्मण वा कायस्थ माणूस ठेवू, असे मातब्बर मंडळींना वाटे. लेखणीबहाद्दर हा खरा कर्तबगार माणूस नव्हे, अशीच धारणा होती. ब्रिटिश राजवटीत गोष्टी लेखी असण्याला, कागदपत्रांना, शालेय/महाविद्यालयीन शिक्षणाने येणाऱ्या भाषाज्ञानाला व विशिष्ट प्रकारच्या प्रगल्भतेला ('पॉलिश'ला) वेगळेच वजन, प्रतिष्ठा व सत्ता प्राप्त झाली. समाजशास्त्रज्ञ मॅक्स वेबर यांना अनुसरून आपण म्हणू की, नोकरशाहीधिष्ठित केंद्रीभूत राज्यसत्ता भारतात प्रस्थापित झाली. सम्राट अशोकाची साम्राज्यसत्ता ही नोकरशाहीधिष्ठित होती असे म्हटले जाते. पण कागदांना एवढे महत्त्व त्या काळात नक्कीच नसणार! नव्या राजवटीतली सर्वोच्च व्यक्ती म्हणजे गव्हर्नर जनरल. हाही नोकरशहाच होता.

लिखापढीत वस्ताद असणाऱ्या मंडळींवर पूर्वीच्या राजवटीत तलवारबहाद्दर मंडळींचा, व्यापार-उदीमामध्ये धनसंपादन केलेल्यांचा, वतनदार-जमीनदारांचा दाब असे. खुद्द राजेरजवाडे, मोठे सरदार-दरकदार लिखापढीत वाकबगार नोकरशहा नसत. नव्या राजवटीत, तलवार-बहाद्दरांना देशात कामच उरले नाही. राजेरजवाडे शोभेलाच राहिले; त्यांनाही आता इंग्रज राज्यकर्त्यांबरोबर लिखापढी करणाऱ्यांवर जास्त अवलंबून राहावे लागे. वतनदार-जमीनदार हे फार तर 'बडे शेतकरी' ठरले. (उत्तरप्रदेश, बिहार आदी प्रांतांतले 'जमीनदार' हे वेगळे प्रकरण आहे.)

कायदेकानूंचे, करभारांचे जंजाळ वाढले, तसे वकिलांचे प्रस्थ वाढले. या सर्व कारणांमुळे पांढरपेशा व्यवसायांमध्ये असणे, शासकीय नोकरशाहीत असणे, कोर्टकचेऱ्यांत असणे याला प्रचंड महत्त्व आले. लिखापढीत वाकबगार असण्याची परंपरा जात/व्यवसाय यांमुळे ज्यांच्यामध्ये पूर्वापार होती त्यांच्या हाती सत्ता आली. इंग्रज अमलदारांची सत्ता वरवरची तर नेटिव अंमलदारांची सत्ता खरी, असेही चित्र अनेक ठिकाणी निर्माण झाले. महाराष्ट्रात पेशवाईच्या काळी ब्राह्मण राज्यकर्ते, ब्राह्मण सरदार, इनामदार यांचे वर्चस्व होतेच; आता नव्या जमान्यात लिखापढीतल्या कौशल्यांच्या जोरावर त्यांची सत्ता वाढलीच.

याचा अर्थ असा की, फुले ज्या अनर्थाची गोष्ट करीत आहेत त्याचा जुन्या धार्मिक 'विद्ये'शी फारसा संबंध नाही. जुन्या व्यवस्थेत *लिखापढी न करणाऱ्यांचे* पारडे अधिक जड होते, आता ते इतके हलके झाले की तोल ढासळला. अनर्थ या कारणाने झाला. याचे विश्लेषण बदलत्या सामाजिक-आर्थिक-राजकीय संरचनेच्या अंगाने करण्याची गरज आहे. **वासाहतिक कालखंडाच्या संदर्भात मात्र फुल्यांची मीमांसा बव्हंशी प्रस्तुत आहे. नव्या जमान्यातील औपचारिक शिक्षण पदरी असणे आणि सत्तेमध्ये सहभाग असणे यांचा घनिष्ठ अंगभूत संबंध जोतिबांच्या ध्यानी आला ही गोष्ट महत्त्वाची आहे.**

भारतातील जातिव्यवस्था ही सत्ता-संपत्ती-प्रतिष्ठा यांच्या विषम वाटपाची रचना आहे; आणि ती, अनेकानेक कनिष्ठ जातीयांच्या संदर्भात तरी, जाणीवपूर्वक तशी केलेली रचना आहे. या रचनेमधून एक जित-जेते संबंध व्यक्त होतो. ही रचना मनःपूर्वकतेने समाजातील सर्व जातीयांनी स्वीकारावी या दृष्टीने तिचे समर्थन करणारे धर्मग्रंथ लिहिले गेले, आणि या ग्रंथांचे लेखक बव्हंशी ब्राह्मण होते ही गोष्टही खरी. जोतिबांची ही टीका योग्य आहे. यात एक न्यून आहे ते असे की, याचे अपश्रेय ते सर्वस्वी ब्राह्मणांच्या पदरात टाकतात. त्यांना कपटी, कारस्थानी, लुच्चे, लोभी, स्वार्थी वगैरे ठरवितात. राज्यसंस्था आणि धर्मसंस्था यांचा अन्योन्याश्रयी पण त्याच वेळी द्वंद्वात्मक राहणारा संबंध जोतिबांनी लक्षात घेतला नाही. धनसंचय करणाऱ्यांनाही धर्मसंस्थेला आश्रय देऊन स्वतःला अधिमान्यता मिळविणे गरजेचे वाटते, ही गोष्टही त्यांच्या नजरेआड झाली. दुसरे एक न्यून असे की, पारंपरिक भारतीय समाज हा जातपातींच्या उतरंडीच्या बंदिस्त रचनेमुळे गतिहीन राहिला असे ते गृहीतच धरतात. (आजही हे गृहीत लोकप्रिय व शिष्टमान्य आहे.) या व्यवस्थेतील गतिमानता त्यांना दिसू शकली नाही. त्यांच्या गृहीतकृत्यांचे झापड त्यांच्या डोळ्यांवर होते.

इंग्रजी राजवटीत सुरू झालेले नवे शिक्षण हे जुन्या मानसिकतेच्या भक्कम गढीच्या पायाशी पेरलेल्या सुरुंगासारखे आहे, याचे भान जोतिबांना स्पष्ट होते. हे भान त्या काळात अनेकांना आलेले होते. हे शिक्षण मूलतः इहवादी होते. या दृष्टीने, या शिक्षणाचा प्रसार प्राथमिक शिक्षणाच्या द्वारा जनसामान्यांमध्ये व ग्रामीण भागात व्हायला हवा ही जोतिबांची आग्रही भूमिका महत्त्वाची ठरते. प्रा. ठोंबरे यांनी या गोष्टीकडे लक्ष वेधले आहे. सरकारने शूद्रांचे शिक्षण करण्यावर भर द्यावा, कारण 'शूद्र हाच राष्ट्राचा खराखुरा पोशिंदा आणि आधारस्तंभ आहे' असे जोतिबा म्हणतात. हे पूर्णपणे पटते. पण जेव्हा जोतिबा याचा संबंध राजनिष्ठ प्रजेच्या निर्मितीशी जोडतात तेव्हा आपण व्यथित होतो. 'ब्राह्मण शिक्षक वाऱ्यालाही जवळपास नकोत', असे ते जेव्हा म्हणतात तेव्हा, हा अविश्वास खरोखर अनुभवामधून आलेला होता का, असा प्रश्न पडतो. उच्च शिक्षण घेतलेल्या मंडळींमधूनच स्वयंनिर्णयाचा अधिकार व नागरी स्वातंत्र्ये यांची मागणी करणाऱ्या चळवळींचे प्रवर्तक निर्माण होतात या अनुभवाने, उच्च शिक्षणावर पैसा खर्च करण्यास त्या काळी बडे इंग्रज अंमलदार टीका करीत होते. जोतिबा या टीकाकारांचा पक्ष घेतात ही गोष्टही खुपते. इंग्रज गेले तर परत ब्राह्मणांचे राज्य (त्यांच्या मनातील चित्राप्रमाणे) येईल ही फुल्यांची समजूत इतकी पक्की होती की, इंग्रजांचे राज्य कायमचे राहावे अशी प्रार्थना त्यांनी कोठे कोठे केली आहे. आज, शंभर वर्षांनंतर, आपण त्यांचे हे गृहीतकृत्य व उच्च शिक्षणाविषयीची भूमिका, वा ब्राह्मण शिक्षकांच्या संदर्भातील भूमिका बरोबर होती असे म्हणणे कितपत योग्य होईल?

३. जोतिबांची शिक्षणविषयक दृष्टी व त्यांनी सुचविलेल्या उपाययोजना

महात्मा फुले यांनी शाळांचे प्रत्यक्ष कार्य १८५४-५५ नंतर फारसे केले नाही. पण शिक्षणविषयक स्थिती एकंदर काय आहे याची त्यांना चांगली कल्पना होती. १८८२ साली

शिक्षणाविषयी सरकारला सल्ला देण्यासाठी (हंटर आयोग या नावाने ओळखला जाणारा) जो आयोग नेमला गेला त्या आयोगासमोर दिलेल्या साक्षीमध्ये त्यांचे विचार आपणांस एकत्र सापडतात. प्रा. ठोंबरे यांनी त्यांचा कलमवार परिचय करून दिला आहे.

प्राथमिक शिक्षण सक्तीचे करावे, खेड्यापाड्यांमध्ये सरकारने शाळा काढाव्यात यावर जोतिबांनी भर दिला. आपली मुले शाळांमध्ये पाठविण्यास उत्तेजन मिळावे यासाठी शेतकऱ्यांच्या मुलांना शिष्यवृत्त्या व बक्षिसांच्या स्वरूपात प्रलोभने ठेवावीत असे त्यांनी सुचविले. अतिशूद्र व स्त्रिया यांच्यामध्ये शिक्षणाचा प्रसार करण्यावरही त्यांनी भर दिला.

त्यावेळच्या शाळांमध्ये दिले जाणारे शिक्षण हे विद्यार्थ्यांच्या भावी जीवनक्रमाच्या दृष्टीने कुचकामी आहे हे त्यांचे निरीक्षण विशेष महत्त्वाचे आहे. शिक्षण घेतलेल्या सर्वांना सरकारी वा अन्य नोकऱ्या मिळणार नाहीत; तेव्हा स्वतःच्या पायावर उभे राहून वेगवेगळे व्यवसाय करता येतील असे शिक्षण दिले जावे यावर भर देण्यात त्यांचे वेगळेपण दिसून येते.

शाळांमधून जे शिक्षक नेमले जात त्यांच्याविषयी असमाधान व्यक्त करीत असताना, ब्राह्मण जातीतल्यांना दूर ठेवावे असे आपले मत जोतिबांनी नोंदवल्याचे वर येऊन गेलेच आहे. शेतकरी वर्गातले शिक्षक जनसामान्यांच्या गरजांशी, आकांक्षांशी समरस होऊन शिकवतील अशी ग्वाही जोतिबा देतात. शिक्षक प्रशिक्षित असण्यावर त्यांचा भर आहे.

शिक्षण सरकारी नियंत्रणाखाली असावे, विशेषकरून युरोपियन तपासनिसांची देखरेखही असावी असे जोतिबांनी म्हटले. खासगी शाळा भरीव कार्य करू शकणार नाहीत असे त्यांना वाटले. उच्च शिक्षणावरील खर्च थांबवावा, वा ते सर्वस्वी खासगी अभिक्रमावर सोडून द्यावे असे जोतिबांनी म्हटले नाही. उलट, बाहेरूनही अभ्यास करून मॅट्रिकची परीक्षा देण्याची व्यवस्था असावी असे त्यांनी म्हटले.

शूद्र, अतिशूद्र व स्त्रिया यांच्यामध्ये, तसेच खेड्यापाड्यांमध्ये शिक्षणाचा प्रसार व्हावा याबद्दल जोतिबांइतका आग्रह त्या काळी क्वचितच कोणाचा असेल. समाजपरिवर्तनाच्या दृष्टीने प्राथमिक शिक्षण सर्वांपर्यंत पोचविण्याचे महत्त्वही त्यांच्याइतके कोणी सांगितले नसावे. नवे शिक्षण हे स्वावलंबी न बनविणारे, हाताने कष्टाची कामेही उत्साहाने व कौशल्याने करून पोट भरण्याची वृत्ती व क्षमता न जोपासणारे आहे; त्यामुळे सरकारी नोकऱ्यांवर अती भिस्त राहते, हे मोठे न्यून जोतिबांनी दाखवून दिले.

आज, शंभर वर्षांनंतर, भावी काळाकडे दृष्टी ठेवून आपणांस काय म्हणावे लागेल? प्रा. ठोंबरे यांनी मधल्या काळात झालेल्या वाटचालीची पुरेशा चिकित्सकपणे दखल घेतलेली नाही. आज औपचारिकतः खेड्यापाड्यांमध्ये शाळा निघालेल्या आहेत. प्राथमिक शिक्षणही औपचारिकतः सक्तीचे केले गेले आहे. बहुसंख्य शाळा या प्रत्यक्ष-अप्रत्यक्ष शासकीय आहेत. तरी सर्व मुलेमुली यांचे चांगले प्राथमिक शिक्षण होत नाही.

बहुजनसमाजातील व्यक्ती शिक्षक झाली की ती समरस होऊन शिकवील ही जोतिबांची अपेक्षा पूर्ण झालेली नाही.

शालेय व महाविद्यालयीन शिक्षण पुस्तकीच राहिले आहे. एक ना एक कारकुनी स्वरूपाची नोकरी मिळविण्यासाठी शिक्षण हीच दृष्टी रुजलेली आढळते.

घोडे पेंड कोठे खात आहे? प्रा. ठोंबरे यांच्या लेखनाचा रोख आजच्या दुरवस्थेस समाजातील उच्चवर्णीय, उच्चवर्गीय व सधन वर्ग यांना जबाबदार धरण्याकडे आहे.

जोतिबांनी शासनावर ठेवलेला भरवसा फाजील जास्त होता; आणि त्यांनी शूद्रातिशूद्र जातींमधील सर्व व्यक्तींना त्यांच्याइतकीच कळकळ व तळमळ असेल असे उगाचच गृहीत धरले, असे लक्षात येते. त्यांनी शिक्षणाचा आशय व त्याचे वळण बदलण्याबद्दल जे म्हटले तेही मान्य झाले नाही. कारण शूद्र-अतिशूद्र यांचेही मानस चातुर्वर्ण्य संस्कृतीने घडविलेले आहे. शक्य झाले तर प्रत्येकाला हातांनी कष्ट कराव्या लागणाऱ्या व्यवसायांमधून सुटका करून घ्यायची आकांक्षा असल्याने शिक्षणाचा आशय व वळण व्यवसायाभिमुख करण्याचा मधल्या काळातील एक प्रयत्न अपयशी ठरला.

महाराष्ट्रातल्या शिक्षणक्षेत्रातील मोठ्या खासगी संस्था–शाळा-महाविद्यालयांची संख्या विचारात घेता – आज जोतिबा, कर्मवीर भाऊराव पाटील, बाबासाहेब आंबेडकर आदींचा वारसा सांगणाऱ्या आहेत. जोतिबांची दृष्टी, पोटतिडीक व सच्चेपणा यांचा आढळ या संस्थांच्या कार्यात कितपत होतो, हा प्रश्न उपस्थित करता येईल. या संस्थांच्या कार्यामुळे औपचारिकतः

शिक्षणप्रसार खूप झाला. ग्रामीण भागातील असंख्य मुलेमुली शिकली, जी एरवी शिकली नसती. ब्राह्मणी संस्थांनी हे कार्य केले नसते. या संस्थांच्या कार्यामुळे महाराष्ट्रात एक मोठे समाजपरिवर्तन घडून आले. उच्चवर्णीयांची "मक्तेदारी" मोडून निघाली. नोकऱ्याचाकऱ्या, व्यापारउदीम, पांढरपेशे व्यवसाय यांत सर्व जातिजमातींची, विशेषतः शूद्रांमधील साधनवान व व्यावसायिक जातींमधील व शेतकऱ्यांमधील माणसे आढळू लागली. राज्य ब्राह्मण वा अन्य उच्चवर्णीय यांच्या हाती, स्वातंत्र्योत्तर काळात, अवघे बारातेरा वर्षेच राहिले.

या संस्थांचे कार्य मोठेच झाले. तरीपण जोतिबांचे स्वप्न स्वप्नच राहिले. निरक्षरता निपटून काढावयाची असे या संस्थांच्या धुरीणांनी मनापासून ठरविले असते तर ते अशक्य नव्हते. शाळा व महाविद्यालय हे शूद्रातिशूद्र व स्त्रिया यांच्या मुक्तीचे व प्रबोधनाचे केंद्र बनले पाहिजे असा निर्धार केला असता तर अशक्य नव्हते. शिक्षण स्वावलंबनाचे, जीवनाभिमुखतेचे धडे देणारे असावे, पुस्तकी नसावे असे ठरविले असते तर ठोस पाऊल एव्हाना पडले असते. पण जोतिबांनी 'कुचकामी' म्हटलेले शिक्षणच या संस्था देत राहिल्या. त्यांच्या कार्यक्षेत्रातील खेड्यापाड्यांमधूनही निरक्षरता पूर्ण हटविली नाही. प्रसाराबरोबर गुणवत्ता घसरण्याचे वस्तुतः काही कारण नव्हते. पण औपचारिक रीत्या प्रशिक्षित शिक्षक, तेही शेतकरी/बहुसमाज यांच्यातले असूनही गुणवत्ता पार घसरत गेली.

स्थूलमानाने असे म्हणता येईल की, जोतिबांची ध्येयदृष्टी, त्यांची तळमळ व कणव, अतिशूद्र व स्त्रियांविषयी त्यांची समरसता, त्यांच्यासारखी चातुर्वर्ण्य संस्कृतीपासून मुक्ती या बाबतीत या संस्थांचे धुरीण कमी पडले. ब्राह्मणेतर चळवळीच्या संकुचित परिघात या संस्थांचे कार्य घडले, असे म्हणता येईल. महात्मा फुले यांचा ब्राह्मणजातीयांविषयीचा विखार बाजूला ठेवल्यास, त्यांच्या जीवनदृष्टीचा व ध्येयाचा आवाका विशाल होता. फरक इथे पडला. प्रा. ठोंबरे यांना हे कसे दिसत नाही, असे मनात आले.

आज-उद्याचा संदर्भ

फुल्यांच्या हयातीत उच्चवर्णीयांच्या पलीकडील बहुसंख्यक क्षुद्रातिक्षुद्र व स्त्रिया यांच्यात शिक्षणाचा प्रसार अगदी अल्पप्रमाणात सुरू झालेला होता. त्यांच्या मृत्यूनंतर या परिस्थितीत लक्षणीय फरक नक्कीच पडला आहे. या मोठ्या व सार्वजनिक परिवर्तनाचे श्रेय ज्यांना द्यायला हवे अशा अण्णासाहेब कर्वे, शाहूमहाराज, कर्मवीर भाऊराव पाटील, श्रीसंत गाडगेबाबा, डॉ. आंबेडकर आदींच्या कार्याचा प्रा. ठोंबरे यांनी गुणगौरव केल्याचा उल्लेख वर येऊन गेला आहेच. तरीही महात्मा फुल्यांचे समाधान झाले नसते, ही गोष्ट उघड आहे.

प्राथमिक शिक्षणावर लक्ष केंद्रित केले तर, मुख्य समस्या कोणत्या म्हणता येतात? अद्यापही फार मोठ्या संख्येने निरक्षरता कायम आहे ही गोष्ट त्यांना लाजिरवाणी वाटली असती. अद्यापिही प्राथमिक शाळांमध्ये असलेले गळतीचे मोठे प्रमाण, प्राथमिक शाळा नियमितपणे न भरणे व शिकविण्याचे काम न होणे, शिक्षकांची अनास्था व निकृष्ट गुणवत्ता, औपचारिक प्रशिक्षणाचा पोकळपणा, शिक्षणाची जीवनविन्मुखाता व पुस्तकी पढिकपणा, उपयोगी धंदेशिक्षणाची आबाळ, शिक्षणखात्याचा एका बाजूने मठ्ठ तर दुसऱ्या बाजूने भ्रष्ट कारभार, इंग्रजी माध्यमाच्या सुमारशाळांचे शहरे व निम-ग्रामीण भाग यांमधील वाढते प्रस्थ या समस्यांवर जोतिबांनी बोट ठेवून हडसून खडसून जाब विचारला असता.

त्यांना कोणाला जाब विचारावा लागला असाता? राज्यकर्ते, नोकरशाही आणि बहुसंख्य शिक्षणसंस्था ज्यांच्या संचालकत्वाखाली आहेत ते समाजधुरीण व राजकारणी यांनाच त्यांनी जाब विचारला असता. त्यांच्या कल्पनेतील भट-ब्राम्हण मंडळींच्या धार्मिक-सांस्कृतिक वर्चस्वापासून शूद्र-अतिशूद्रांची मुक्तता आजही झालेली नाही, असा त्यांचा निष्कर्ष राहिला असता हे शक्य आहे. पण, हे वर्चस्व भट-ब्राम्हणेतर उच्चवर्णीय व उच्चवर्गीय मंडळींनी स्वतःच्या राजकीय-आर्थिक-सामाजिक सत्तेला पोषक म्हणून राबवले व जोपासले आहे, ही गोष्ट त्यांच्या मर्मभेदी वास्तववादी नजरेतून निसटली नसती. म्हणजे, 'भट-ब्राम्हणी' मनोधारणा व विचारव्यूह यांचे वर्चस्व आहे, भट-ब्राम्हण जातीयांचे नाही, आणि हे वर्चस्व टिकवून धरण्यात हितसंबंध गुंतलेले आहेत.

प्राथमिक शिक्षणाच्या क्षेत्रातल्या मुख्य समस्यांची जी जंत्री वर दिली आहे तिच्याविषयी प्रा. ठोंबरे यांची सहमती तूर्त मी येथे गृहीत धरतो. माझे म्हणणे असे की, या समस्यांसाठी




(फुल्यांच्या भाषेतील) भट-ब्राम्हणांना, किंवा आजच्या संघ परिवाराधिष्ठित हिदुत्ववादी शक्तींना किंवा (पारंपरिक मार्क्सवादी वर्गवादी भूमिकेमधून) देशी/विदेशी भाडवली शक्तींना जबाबदार धरून, त्यांना सत्तेवरून हटविण्याचे राजकारण यशस्वी करून या समस्यांचे निराकरण होईल हे विश्लेषण, जे दोषी आहेत त्यांच्यावर पांघरूणच घालण्याचे, त्यांना पाठीशी घालण्याचेच काम करते.

विषमताधिष्ठित समाजव्यवस्थेत सत्ता-मत्ता-प्रतिष्ठा यांचा लाभ मिळवून देणाऱ्या ज्या थोड्या जागा असतात (नोकऱ्या, व्यवसाय यांच्या रूपाने) त्या हस्तगत करण्यासाठीची शैक्षणिक रणनीती व उपाययोजना आणि समताधिष्ठित समाजाच्या परिप्रेक्ष्यात आम सामान्यजनांच्या गरजा व हित यांची पूर्तता करण्यासाठीची शैक्षणिक रणनीती व उपाययोजना यांच्यात जमीन-अस्मानाचे अंतर असणे स्वाभाविक व अटळ आहे. ब्रिटीश राजवटीमुळे निर्माण झालेली 'ब्राम्हणी मक्तेदारी' मोडून काढण्यासाठी उपयोगी पडणारी रणनीती व उपाययोजना यांचे एक स्थान व महत्त्व एका टप्प्यापर्यंत जरूर होते. महात्मा फुल्यांच्या शिकवणुकीतला तेवढाच भाग फक्त उचलला गेला. पण त्यांची आणखीही काही मूलगामी, क्रांतिकारक शिकवण होती तिचा विसर पडू नये.

'ब्राम्हणी मक्तेदारी' मोडण्याच्या मर्यादित उद्दिष्टाच्या संदर्भात परिणामकारक ठरलेली रणनीती व उपाययोजना चालू ठेवणाऱ्या शक्तिप्रवाहांचे हितसंबंधी राजकारण-अर्थकारण व त्यामधून अंगिकारिली जाणारी शैक्षणिक धोरणे व कृती यांना उघडे पाडण्याची वेळ आली आहे. ही लढाई वर निर्देश केलेल्या दोन भिन्न व परस्परविरोधी अशा शैक्षणिक रणनीती व उपाययोजना यांच्यामध्ये आहे.

या भविष्यातील लढाईसाठी ज्या परस्परविरुद्ध छावण्या पडणार आहेत त्यांनी बांधणी हितसंबंधाच्या अंगाने काही प्रमाणात होणे अटळ आहे. फुल्यांच्या परिभाषेतील शूद्रातिशूद्र (व स्त्रिया) यांचे हितसंबंध हे एका छावणीत एकत्र येतील. पण 'शूद्रातिशूद्रा' मधील (व स्त्रियांमधीलही) अनेकानेक समूह व कुटुंबे उच्चवर्णीय छावणीत डेरेदाखल झालेली आहेत याची दखल घेण्याच्या दृष्टीने परिभाषेत व मांडणीत परिस्थितीनुरूप बदल करावा लागेल. याचे भान प्रा. ठोंबरे यांच्या लिखाणात आढळत नाही. शैक्षणिक रणनीती व उपाययोजना हीच छावणीच्या बांधणीच्या दृष्टीने कळीची गोष्ट आहे. एकच उदाहरण घेऊ. राखीव जागांची रणनीती/उपाययोजना ही वरीलपैकी पहिल्या भूमिकेचा भाग आहे. या मार्गाने विषमतेचा निरास होत नाही; वरिष्ठ वर्गात (वा 'त्रैवर्णिकां' मध्ये) एकेकाळच्या शूद्रातिशूद्रांमधील व्यक्तींचाही समावेश व्हावा, मक्तेदारी मोडावी या दृष्टीने या मार्गाचे एक महत्त्व होते व अजूनही काही काळ राहील. प्राथमिक शिक्षण (६ ते १४/१५ वयापर्यंतचे) खऱ्या अर्थाने – तेही गुणवत्तासंपन्न, जीवनसमुख व सक्षम – सर्वांच्या पदरात पडण्यासाठी जी उपाययोजना आवश्यक आहे ती करीत असताना 'नोकऱ्या लावून देण्याचे एक मोठे क्षेत्र' म्हणून शाळा-कॉलेजांकडे पाहून चालणार नाही, ही गोष्टही आज उघड झाली आहे. फुल्यांनी आग्रह धरला होता त्या अर्थाने अभ्यासक्रम, शैक्षणिक उद्दिष्टे व वळण यात बदल, शिक्षकांचे खरोखरचे प्रशिक्षण, त्यांच्या गुणवत्तेबद्दल, त्यांनी चोख काम करण्याबद्दल आग्रह, या गोष्टी मग आल्या. शिक्षकांच्या काही जागा राखीव कोटा पद्धतीने भरण्याची गरज प्राथमिक शिक्षणाच्या क्षेत्रात मान्य करीत असतानाच, शिक्षक म्हणून काम चोख व गुणवत्तापूर्ण करण्याचे कर्तव्य पार पाडण्याबद्दल कटाक्ष ठेवण्याची गरज राहील. कोण चांगले शिकवू शकतो, कोण मनापासून शिकवण्यास तयार आहे, कोण कामात चोख आहे हे पाहिले जाईल, आणि मुलांच्या चांगल्या शिक्षणासाठी या कसोट्यांना अग्रक्रम राहील; जागा राखीव आहे म्हणून जी अमूक जातगटातील व्यक्तीसच (वा स्त्रीसच) मिळाली पाहिजे हा अंधळा, यांत्रिक आग्रह चालणार नाही, ही भूमिका फुल्यांच्या नावे घ्यावी लागेल. भट-ब्राम्हण व्यक्ती शूद्रातिशूद्र मुलांना मनापासून शिकवत नाही, शिकवणारच नाही, म्हणून फुल्यांनी या जातीयांच्या नेमणूका शिक्षक म्हणून न करण्यावर कटाक्ष राखला होता. आज मनापासून व सक्षमपणे शिकवण्याच्या गोष्टीला अधोरेखित करण्याची गरज आहे. जोतिबांनी शंभरदीडशे वर्षांपूर्वीच्या परिस्थितीत ज्या भाषेत मांडणी केली ती भाषाही आणि ती मांडणीही, त्यांच्या शिकवणुकीच्या गाभ्याशी वा आत्म्याशी (not the letter but the spirit) एकनिष्ठ राहण्यासाठी काहीशी सोडून द्यावी लागेल, हा मुद्दा या एका उदाहरणावरूनही स्पष्ट होईल.

■■

टीकाटिप्पणी

लई व्युत्पत्ती नको

विश्वनाथ खैरे

विनोबांच्या *ईशावास्य-वृत्ती* तली 'रयि-लई' विषयक टिप्पणी (क्र.१९७) अशी आहे :

"राये। म्हणजे 'रै' कडे. 'रै' आणि 'रयि' असे दोन शब्द वेदांमध्ये वारंवार येत असतात. मुळात एकाच शब्दाची ही दोन रूपे आहेत, तरी त्यांत अर्थाच्या वेगळ्या छटा आहेत. 'रयि' शब्दाचा अर्थ 'समृद्धी' असा होतो. आमच्या कुणवाऊ मराठीतील 'लई' (म्हणजे पुष्कळ, फार) ह्या शब्दाला वैदिक 'रयि'चा आधार आहे. 'रयि' शब्द उपनिषदांनी स्वतःच असा विवरला आहे :

'रयिर् वा एतत् सर्वं यन् मूर्तं चामूर्तं च।'

[मूर्त अमूर्त सर्वच रयि होय.] *प्रश्नोपनिषद् १-५*

" 'रै' शब्द मुख्यतः आनंद दर्शवितो. त्याचेच दुसरे रूप 'रे' असेही होते. 'रेवा' शब्दात ते उपलब्ध आहे. 'रे-वा' म्हणजे 'नर्म-दा', आनंद देणारी – आनंदमयी. पण रै आणि रयि दोन्ही मुळात एकच असल्यामुळे दोन्ही अर्थच्छटा एकवटून ह्या मंत्रात 'रै' चा अर्थ परम आनंद असा निष्पन्न केला आहे."

यापुढील दोन टिप्पणींमध्ये थोडे आणखी विवरण आहे:

(१९८) "ईश्वरदर्शन (मंत्र १६) आणि ईश्वरप्रवेश (मंत्र १७) हाच परम आनंद होय. हाच 'रयि', हाच 'लई'..."

(१९९) " 'रै' शब्द जणू धन-विरोधी म्हणून उभा केला आहे. जीवनाचे साध्य रै आहे, धन नव्हे; असे सुचवायचे आहे..."

या टिप्पणींमधल्या व्युत्पत्तींचा विचार येथे करायचा आहे. त्यांच्याविषयी अधिकारी व्यक्तींची मते प्रकट झालेली आहेत, ती थोडक्यात अशी आहेत :

पहिले मत आचार्य लिमये यांच्या 'संपरीक्षणा'त (*नवभारत* ऑक्टो. १९९६, पृ. ३५) आले आहे. त्यातला संबंधित भाग असा : " 'रयि' (पुल्लिंगी) हा शब्द 'रा = देणे' या धातूपासून बनलेला आहे. हा इतर भाषांतूनही आढळतो. जर्मन 'रिश्थुम्', इंग्रजी 'रिच्' व लॅटिन 'रेस्' यांचा मूळ अर्थ 'संपत्ती', 'मालमत्ता' इत्यादी आहे. अग्नीला *ऋग्वेदात* 'रयिपतिः रयीणां' असे म्हटले आहे. आमच्या कुणवाऊ मराठीतील 'लई' (म्हणजे पुष्कळ, फार) ह्या शब्दाला वैदिक 'रयी'चा आधार आहे, ही व्युत्पत्ती चिन्त्य आहे. 'रयि' व 'लई' या दोन टोकांमधले दुवे दाखवविण्याचा प्रयत्न केला पाहिजे. कुलकर्णी यांनी आपल्या कोशात 'अपभ्रंश लई अतिशय इत्यर्थे लोकोक्तौ (हेमचंद्र)' एवढाच उल्लेख केला आहे. हेमचंद्राच्या मागे जाण्याचा प्रयत्न केलेला नाही.'रेवा म्हणजे नर्मदा, आनंद देणारी आनंदमयी.' 'रेवा तु नर्मदा' असे *अमरकोश* म्हणतो. क्षीरस्वामीने 'रेवृ प्लवगतौ' अशी व्युत्पत्ती दिली आहे, तीच विनोबांच्या व्युत्पत्तीपेक्षा अधिक ग्राह्य वाटते. 'रि=वाहणे, वाहविणे' या *ऋग्वेदा*तील धातूचा त्याला आधार आहे. उदा., 'यो हत्वाऽहिं अरिणात् सप्त सिन्धून्' (ऋ. २,१२,३). तात्पर्य, रयि शब्दाचा मूळ अर्थ धन असला तरी 'आध्यात्मिक संपत्ती' असाही व्यापक अर्थ करता येईल, हा भाव विनोबांनी १९९ व्या टिप्पणीत फारच जोरदार व समर्पक रीतीने व्यक्त केला आहे."

दुसरे मत त्याच अंकात, 'संपरीक्षणा'च्या प्रास्ताविकात आलेले, श्रीनिवास दीक्षित यांचे :

"मराठी भाषेवर प्रेम असणाऱ्यांच्या दृष्टीने अठराव्या मंत्रातील 'अग्ने नय सुपथा राये अस्मान्' या पहिल्या ओळीतील 'राये' या शब्दावरील विनोबांचे भाष्य महत्त्वाचे आहे. ते म्हणतात, 'रयि' या शब्दाचा अर्थ समृद्धी असा होतो. लक्षणेने त्याचा अर्थ 'पुष्कळ, फार' असा होईल. ग्रामीण मराठीतील 'लई' या शब्दाला विनोबा वैदिक 'रयि'चा आधार देऊ इच्छितात." (उक्त, पृ. १७)

कुलकर्णी यांच्या *व्युत्पत्तिकोशा*ची दुसरी आवृत्ती १९६४ साली निघाली. तिच्यात विनोबांनी सुचवलेली व्युत्पत्ती, त्यांच्या नावे, प्रश्नांकित का होईना, अंतर्भूत झाली आहे. रयि व लई या दोन टोकांमधले दुवे शोधण्याचा किंवा हेमचंद्राच्या मागे जाण्याचा प्रयत्न मात्र तेथेही झालेला नाही.

अनुक्रमणिका





रयि-लई चा विचार

विनोबांच्या मते, कुणवाऊ मराठीतल्या लई ला वेदातल्या रयि चा आधार आहे. वेदिक संस्कृतातूनच मराठी आदी भाषा अनेक अवस्थांमधून विकसित होत आल्या आहेत या मान्य मताला अनुसरून, 'लई' हा मराठी शब्द 'रयि' या वेदातल्या शब्दावरून आला आहे, असा विनोबांच्या विधानाचा अर्थ आहे. 'ही व्युत्पत्ती चिन्त्य आहे' या 'संपरीक्षणा'तील विधानाचा आशय तोच आहे. अशी व्युत्पत्ती साधार सिद्ध करण्यासाठी मधल्या शब्दावस्थांची नोंद करायला हवी. ती विनोबांच्या टिपणीत आली नाही. 'संपरीक्षणा'त व्युत्पत्ती मान्य असली तरी या उणिवेची जाणीवही आहे. म्हणून, 'या दोन टोकांमधले दुवे दाखविण्याचा प्रयत्न केला पाहिजे' इतकेच त्याविषयी म्हटले आहे. इतर कित्येक व्युत्पत्तींचा विचार, संस्कृत परंपरेला धरून विस्ताराने झाला आहे, तसा या व्युत्पत्तीचा झालेला नाही. दीक्षित यांच्या प्रास्ताविकातही हे मधले दुवे दाखवलेले नाहीत. तरी ही व्युत्पत्ती त्यांनाही मान्यच दिसते. इतकेच नाही तर, या व्युत्पत्तीने मराठी भाषेवरचे प्रेमसुद्धा गुणित व्हावे असा त्यांचा भावपूर्ण अभिप्राय आहे. या भावपूर्णतेचा कोरडा भाषाशास्त्रीय आधार मात्र, मराठीची आद्य जननी वेदिक संस्कृत या मान्य मताचाच आहे.

म्हणजे 'रयि' हे वेदिक रूप आणि 'लई' हे कुणवाऊ रूप यांच्यामधला, हेमचंद्राने नोंदलेला लोकोक्तीचा, एकच दुवा शास्त्रदृष्टीने उपलब्ध आहे. त्यावरून 'लई' हा शब्द अकराव्या शतकाच्या अखेरीस बोलण्यात होता हे कळते. हेमचंद्रानेही तो देशी म्हणून सांगितला आहे, संस्कृतशी त्याचा संबंध जोडलेला नाही. त्यामुळे 'लई' चा संस्कृतशी संबंध विनोबांनीच प्रथम सुचवला आहे असे म्हणता येते.

या संबंधाचा मूळ आणि मुख्य आधार ध्वनिसाम्य हा आहे हे ध्यानात ठेवणे जरूर आहे. ते साम्यही 'र ल यांच्यात अभेद असतो' यासारख्या तत्त्वावर आधारलेले आहे. दोन्ही शब्द पूर्णपणे सारखे आहेत असे नाही. रयि चे मूळ विनोबांच्या मते 'रै' तर 'संपरीक्षणा'नुसार 'रा' असे आहे. ही मुळे सुचवण्यातही ध्वनीचा आधार मुख्य आहे.

व्युत्पत्ती आणि अर्थ

अर्थाच्या अंगाने *वृत्ती*तले विवेचन असे मांडता येईल : ('=' म्हणजे 'समान अर्थी')

रयि '=' रै.

'रयि'चा अर्थ 'समृद्धी', लक्षणेने 'पुष्कळ, फार'. म्हणून, रयि > लई.

'रै'चा अर्थ 'आनंद'. रै '=' रे.रे > रेवा. रेवा '=' आनंदमयी '=' नर्म-दा

(रयि + रै) '=' रै = परम आनंद

याउलट, 'संपरीक्षणा'नुसार, रयि < रा (= देणे). रयि = धन; (अर्थ व्यापक करून) 'आध्यात्मिक संपत्ती'.

रयि '=' इं. रिच्, ज. रिश्थुम्, लॅ. रेस् (= संपत्ती, मालमत्ता).

रेवा < रेव् (= प्लवगति = उड्या मारीत जाणे). आधार 'रि' = वाहणे, वाहविणे.

'रेवा, नर्मदा' *अमरकोशा*नुसार समान अर्थाचे आहेत.

वृत्ती आणि 'संपरीक्षण' यांच्या अर्थपद्धतींमध्ये थोडासा फरक दिसण्यासारखा आहे. 'वचनाला अर्थाचा भार होत नाही' ही *वृत्ती*च्या प्रस्तावनेतली प्रतिज्ञा आहे. तीनुसार रयि या शब्दाचे अर्थ ध्वनिसाम्यावरून आणि लक्षणेने विस्तारीत नेले आहेत. यासाठी नामशब्द जसेच्या तसे विचारात घेतले आहेत. 'संपरीक्षणा'त, संस्कृत परंपरेनुसार धातुमूलक व्युत्पत्तींवरून नामशब्दांची अर्थनिश्चिती करण्यावर भर आहे. त्यामुळे, *वृत्ती*तल्या अर्थाशी फार मतभेद दाखवला नसला तरी, व्युत्पत्तींविषयी मात्र मतभेद नोंदवला आहे. उदाहरणार्थ, *वृत्ती*तल्या 'युयोधि'च्या विवेचनाबद्दल 'संपरीक्षणा'त म्हटले आहे: 'हे सर्व विवेचन व्याकरणदृष्ट्या साफ चुकीचे आहे. तात्पर्यार्थाबद्दल मतभेद नाही, परंतु शब्दार्थाबद्दल खास आहे.' येथे 'व्याकरणदृष्ट्या' म्हणजे 'व्युत्पत्तिदृष्ट्या' असा अर्थ आहे. 'युयोधि' या पदाचा अर्थ, त्यात 'यु' आणि 'युध्' या दोन्ही धातूंचा संयुक्त अर्थ धरून काढावा का, 'यु, पृथक् करणे' या एकाच धातूवरून काढावा, हा मतभेदाचा मुद्दा आहे. रयि आणि रेवा या पदांच्या व्युत्पत्तींविषयी याच स्वरूपाचा मतभेद आहे असे आपल्याला दिसून येते. तो इतक्या परखड शब्दांत व्यक्त झालेला नाही इतकेच.

खरे पाहिले तर, व्युत्पत्तीचा प्रपंच शब्दार्थनिश्चितीसाठीच केलेला असतो. त्यामुळे व्युत्पत्ती चुकीची असली तर शब्दार्थ किंवा तात्पर्यार्थही चुकीचा असला पाहिजे. तसे रयि, रेवा इत्यादी शब्दांच्या बाबत का धरले जात नाही याचा शोध घेणे उद्बोधक होईल.

व्युत्पत्तीसाठी कल्पिलेले धातू

'संपरीक्षणा'त 'रयि' याचा अर्थ 'धन' असा मान्य केला आहे. इतकेच नाही, तर त्याचा 'आध्यात्मिक संपत्ती' असा व्यापक अर्थ करण्यालाही संमती दिली आहे. धन या अर्थाला टेकू म्हणून दिलेल्या शब्दांचे अर्थ अनुक्रमे 'श्रीमंती' (ज.), 'श्रीमंत' (इं.), 'राजा' (लॅ.) असे आहेत. त्यांचे व्याकरणी शब्दप्रकार धन च्या सामान्यनाम या प्रकाराशी जुळत नाहीत. लॅटिन शब्दाचा अर्थ अगदीच निराळा आहे आणि त्यावरून राजा या संकल्पनेवरून श्रीमंती या संकल्पनेचा शब्द त्या भाषांमध्ये बनत गेला एवढे समजून येते. संस्कृतेतर भाषांमधल्या समान शब्दांचा आधार, रयि च्या अर्थनिश्चितीला फारसा उपयोगी वाटत नाही.

'रयि' हा शब्द रा=देणे या धातूपासून बनलेला आहे, या विधानाचा विशेष विचार केला पाहिजे. बहुतांश नामशब्दांच्या मुळाशी कोणतातरी धातू म्हणजे क्रियाशब्द असतो ही धारणा यामागे उभी आहे. वास्तविक, भाषेत शब्द आधीचे असतात आणि व्याकरण-व्युत्पत्ती इत्यादी विवेचनात्मक चिकित्सा किंवा विश्लेषणे नंतर येतात. धातू म्हटले जाणारे शब्द अशा विश्लेषणातून प्राप्त झालेली कल्पित शब्दरूपे असतात. त्यांना प्रथमता देऊन, एखादा नामशब्द 'अमुक *धातूपासून* बनला' असे म्हणणे भाषेच्या विकासप्रक्रियेला धरून नसते. स्पष्टपणे दिसणारे एखादे क्रियापदरूप 'अमुक धातूपासून बनले' असे फार तर म्हणता येईल. पण 'आख्यातजानि नामानि' (नामशब्द धातूंच्या रूपांवरून बनतात) हा संस्कृत व्युत्पत्तीचा एक मूलभूत सिद्धान्त होऊन राहिला आहे. त्यामुळे 'अमुक शब्द तमुक *धातूपासून* बनला आहे' हे सदोष विधान व्युत्पत्तीत सर्रास केले जाते. या प्रवृत्तीविषयी सोस्यूर या भाषाविज्ञानिकाच्या *कोर्स इन जनरल लिंग्विस्टिक्स* या प्रसिद्ध ग्रंथात म्हटले आहे (पृ. १८४),

"जुनी शिष्ट रीत शब्दांची विभागणी धातू, सामान्यरूपे, प्रत्यय इ. प्रकारांत करून या भेदांना एक परम मूल्य चिकटवीत असे. बोप्प आणि त्याचे शिष्य वाचताना, आपल्याला असे वाटेल की, ग्रीकांनी अनादी काळापासून आपल्याबरोबर धातू आणि प्रत्यय यांचे एक गाठोडे बाळगले होते, ज्याचा उपयोग ते शब्द बनवण्यासाठी करीत. आणि असे की, ते बोलताबोलता आपले शब्द उत्पादण्याचे कष्ट घेत. उदा., त्यांच्या लेखी पातेर म्हणजे पा धातू + तेर् प्रत्यय.... इ."

या अवतरणातील ग्रीक पातेर् आणि संस्कृत पितृ हे समशब्द मानले जातात, आणि पितृ या शब्दातही मूळ धातू 'पा, रक्षण करणे' आहे अशी व्युत्पत्ती दिली जाते. तिलाही या दोन शब्दांतल्या प या ध्वनीच्या अस्तित्वाचाच प्रमुख आधार आहे. त्याचप्रमाणे रयि व रा या दोन शब्दांची स्थिती आहे. रयि हा शब्द भाषेत आधीचा; त्यात रा हा धातू कल्पिला आहे. अर्थाच्या अंगाने पाहिले तर ही अनाधार स्थिती आणखी उघड होते. धन, संपत्ती किंवा मालमत्ता या 'मिळवायच्या' गोष्टी. त्यांचा वाचक जो शब्द त्याचा 'देणे' या अर्थाच्या धातूशी संबंध कसा लावता येईल? त्या धातूवरून शब्द निघणे आणखीच दूर.

'संपरीक्षणा'त *वृत्ती*तल्या व्युत्पत्तीला सुचवलेला पर्याय असा अस्वीकार्य ठरतो. *वृत्ती*तल्या अर्थविचारक व्युत्पत्तीचे काय? रिय '=' रै '='रयि, असे सुचवताना रै किंवा रे यांना धातू म्हटलेले नाही हे खरे; पण रे याचा अर्थ 'आनंद' सुचवण्यात मोठाच वळसा घेतला आहे. रेवा हे नदीचे विशेषनाम, नर्मदा हे तिचे दुसरे विशेषनाम. नर्मदा या नामाची फोड 'नर्म-दा' असा तो समासशब्द धरून केली. त्यावरून त्या विशेषनामाचा अर्थ 'आनंद देणारी' असा ठरवला. मग रेवा या दुसऱ्या विशेषनामाचा अर्थही तोच असला पाहिजे असे धरून रे (आणि मग) रै या दोघांना 'आनंद' असा अर्थ दिला. 'संपरीक्षणा'त रयि ला 'आध्यात्मिक संपत्ती' असा व्यापक अर्थ दिला, तसाच *वृत्ती*त रै ला 'परम आनंद' हा व्यापक अर्थ दिला.

'संपरीक्षणा'ने तात्पर्यार्थ मानला असला तरी 'रेवा' ची व्युत्पत्ती 'रेव् म्हणजे उड्या मारीत जाणे (प्लवगति)' या धातूवरून ग्राह्य मानली आहे. *भारतीय संस्कृतिकोशा*त नर्मदेला 'उड्या मारणारी म्हणून रेवा' हे नाव मिळाल्याचे म्हटले आहे.

रेवा आणि नर्मदा ही दोन वेगळी नावे आहेत आणि ते दोन शब्द समानार्थक नाहीत एवढे तरी यावरून स्पष्ट होईल.

संस्कृत शब्दांच्या व्युत्पत्ती करण्याचा परंपरागत मार्ग खाचखळग्यांचा आणि वळणांचा आहे हे यावरून लक्षात येईल. 'संपरीक्षणा'च्या प्रास्ताविकात दीक्षितांनी म्हटले आहे की, 'या विषयात कल्पना जितकी खोलवर चालवावी तितका अधिक लाभ होऊन विषय विशद होण्याला व बुद्धीवरील भ्रमपटले दूर होण्याला मदत होते.' संस्कृत परंपरेने विविध व्युत्पत्ती सुचवणे हा 'कल्पना खोलवर चालवण्याचा' भाग आहे. त्यातून पूर्वनिश्चित इष्ट अर्थ काढून दाखवला जातो इतकाच लाभ होतो. व्युत्पत्तिविचारावर साठलेली भ्रमपटले मात्र त्या विशद अर्थातून सारखी डोकावत राहतात

लोकभाषांतून व्युत्पत्ती

व्युत्पत्तींना परंपरागत संस्कृत भाषाशास्त्राबरोबर आधुनिक भाषाशास्त्राचाही आधार 'संपरीक्षणा'त दाखवलेला आहे. या दोन्हींची यासंबंधीची मूलभूत गृहीते अशी मांडता येतील : संस्कृत भाषेतल्या शब्दांचे मूळ वेदांपर्यंत पोचवता येते. परंपरेनुसार, वेदातले शब्द आद्य शब्द असल्यामुळे त्यांच्या मागे जाण्याचे कारण नाही ('रयि'चे मूळ 'रा' धातू). आधुनिक भाषाशास्त्रानुसार, संस्कृत ही भारत-युरोपीय (इंडो-युरोपियन) कुळातली भाषा असल्यामुळे, वेदातल्या शब्दांच्या मागे भारत-युरोपीय या कल्पित भाषेतले कल्पशब्द असतात. त्यांचा आणि ग्रीकपासूनच्या युरोपीय भाषांतल्या शब्दांचा आधार संस्कृत व्युत्पत्तीला घेणे शास्त्रपूत आहे (रयि शी समान जर्मन वगैरे शब्द). भारतातल्या चालू भाषांची आधुनिक भाषाशास्त्रानुसार तीन प्रमुख कुळे आहेत. त्यांतल्या भारतार्य (इंडो-आर्यन) कुळाच्या भाषांतले शब्द संस्कृत शब्दांत कालभेदी बदल होऊन बनलेले आहेत. (परंपरागत व्युत्पत्तीत त्यांना संस्कृत शब्दांचे 'अपभ्रंश' म्हणतात.) दक्षिणी आणि आस्ट्रिक या उरलेल्या कुळातल्या भाषांशी संस्कृतची शब्दांची देवाण-घेवाण झाली आहे, पण संस्कृत शब्दांच्या व्युत्पत्तीवर तिचा काही परिणाम नाही (रयि वरून लई हा शब्द).

पहिल्या गृहीताला 'शब्दाच्या मुळाशी धातू असतो' या तत्त्वाची जोड परंपरागत व्युत्पत्तीत दिलेली असते. त्यासाठी धातुपाठ या नावाची जी संस्कृत संकलने आहेत त्यांचा आधार घेतला जातो. धातुपाठांत धातूंचे 'अर्थ' दिलेले असतात. धातू आधी आणि त्यांच्यावरून निघालेले शब्द नंतर असा क्रम प्रत्यक्षात असता, तर धातू स्पष्ट आणि निश्चित असते आणि त्यांचे अर्थ प्रमाणित असते. तसे नसल्यामुळे आणि संस्कृतात साधित रूपे 'धातू' हून खूपच बदललेल्या स्वरूपात दिसत असल्यामुळे, धातू कल्परूप असतात व ही कल्परूपे कल्पकाच्या कल्पनेनुसार बदलू शकतात. याची पुढची पायरी म्हणजे या कल्परूपाला साधित शब्दाच्या आशयावरून 'अर्थ देणे' ही होते. हा आशय दोन व्यक्तींना वेगळ्या प्रकारे भावल्यामुळे (रेवा 'आनंदमयी' व 'उड्या मारणारी') वेगळेच धातू आणि वेगळेच अर्थ सुचवले जातात. याच्याही पुढे जाऊन, दुसऱ्या बोलीतून किंवा भाषेतून आलेल्या शब्दाच्या अंदाजे अर्थावरून त्या एकाच शब्दापुरते धातूचे कल्परूप सुचवणे (उदाहरणार्थ, ढुंढ्, म्लेच्छ् असे धातू काही धातुपाठांत नमूद आहेत). अगदी विशाल संस्कृत शब्दकोशातही अशांना नातेवाईक किंवा समान शब्द सापडत नाहीत, ही त्यांना ओळखण्याची एक खूण आहे.

वरच्या गृहीतांमध्ये, किंवा एकूण भारत-युरोपीय भाषा-शास्त्रातच, भारतात चालू असलेल्या भाषांच्या शब्दभांडारांना फारसे महत्त्व नाही. त्यांतल्या भारतार्य मानलेल्या भाषांचा तुलनात्म कोश टर्नर यांनी केला आहे, त्यात उपलब्ध किंवा कल्पित संस्कृत शब्द माथ्यावर देऊन मग 'त्यांतून निघालेले' चालू भाषांतले तुल्य शब्द दिले आहेत. या कोशात मराठी 'रेव, रेंव=बारीक वाळू' या शब्दाचे 'मूळ' म्हणून 'रेव=वाळू, धूळ' हा संस्कृत कल्पशब्द दिला आहे. समाजातल्या शब्दघडणीचा स्वाभाविक क्रम पाहता, मराठी 'रेव' हा शब्द 'रेवा' या नदीनामाच्या खऱ्या अर्थाला जास्त जवळचा आहे हे लक्षात येईल. याशिवाय पुढील मराठी शब्द संदर्भपूर्ण आहेत: रेवट (वाळूची, रेताड); रेवठा (वाळूचा ढीग, रास); रेंवडा (वाळू, रेती, रेताड जागा); रेवण, रेंवण (रुतण, रुपण, दलदलीची जागा); रेवणे (चिखलात अडकून पडणे); रेवसळ (रेताळ); रेवाळ (वाळू, धान्यातील कचकच); रेवा (बारीक रेती, गाळ; ढगांची दाटी, धुके, खार). यांच्या जोडीला रेवस हे बंदराचे नावही ध्यानात घ्यावे. हे सर्व पाहता, रेव हे नदीचे नावच संस्कृत नसून मराठीसारख्या लोकभाषेच्या प्राचीन बोलीतून

संस्कृतात घेतले गेले असे म्हणता येते. म्हणूनच संस्कृत कोशात 'रेवट (रानडुकर), वांबू अथवा धूळ असा एकच शब्द रेवाला जवळचा असा सापडतो. आणि म्हणूनच क्षीरस्वामींना रेव् हा 'शंकास्पद' धातू केवळ व्युत्पत्तीसाठी सुचवावा लागतो.

वेदातल्या संस्कृतच्या समकालीन लोकभाषा (किंवा लोकबोली) या तारकांकित भारत-युरोपीय भाषेसारख्या कल्पभाषा नव्हत्या. कुळभेदामुळे संस्कृत व्युत्पत्तीतून बाजूला ठेवलेल्या दक्षिणी भाषांमध्ये (आणि वस्तुतः भारतार्य मानलेल्या भाषांमध्येही) त्यांचे अवशेष अजूनही विद्यमान आहेत. मराठी रेव चे समानार्थ शब्द कातगडे यांच्या कन्नड-मराठी कोशात सापडतात : रेवे - रेव, गाळ, वाळू, रेती; बंदर; रेवानदी. रेवु – बोटीचा धक्का, बंदर. याशिवाय संस्कृत रै चे समशब्दही दक्षिणीत आहेत : सं. रै – मालमत्ता, भुंकणे, आवाज करणे. तमिळ इरै – आवाज करणे, समुद्र गरजणे. त. इरै – कुणीही थोर, राजा. इरैमै – राजमहिमा. या सर्व शब्दांत आद्य र च्या आधी इ येणे ही तमिळ 'भाषे'ची लकब आहे, 'बोली'त इ लुप्तही होतो. म्हणजे दोन्ही भाषाकुळांत हे शब्द सारखेच आहेत.

नर्मदा हे नावही असेच लोकबोलीतल्या बोलाचा 'उद्भ्रंश' होऊन संस्कृत झाले आहे. कन्नड नरुजु – बोरखडी वाळू, कच. तेलुगु नरुमु, नरुमाडु – पूड करणे. अर्थात वाळूदार म्हणून 'नर्मदा' आणि 'रेवा' अर्थदृष्टीने एकच आहेत. ही नावे नर्मदेच्या मुखाकडच्या पात्राकाठी राहणाऱ्या लोकांच्या बोलींतून आली. 'उड्या मारणारी' हे वर्णन नर्मदेच्या उगमाकडल्या धारेला लागू पडेल. 'कड्यावरुनि घेऊन उड्या। खेळ लतावलयीं फुगड्या' असे बालकवींनी निर्झरास म्हटले आहे. क्षीरस्वामींनी त्या उगमाच्या भागावरून रेवा शब्दाच्या उगमाच्या धातूची कल्पना केली आणि *रेव् हा कल्पधातू सुचवला.

पाने, लई, रयि

रेवा चे मूळ लोकोक्तीतले 'रेव' हेच असले तरी लोकबोलीतला त्याचा अर्थ वस्तुवाचक आहे, तर संस्कृतातला कल्पित अर्थ काहीसा गुणवाचक होता. वस्तुवाचक शब्द अधिक पूर्वीचे असतात. तसा लोकोक्तीतला रेव अधिक पूर्वीचा, त्यावरून लोकोक्तीतलेच नदीनाम संस्कृतात रेवा म्हणून येण्याच्या आधीचे म्हणता येईल.

रयि म्हणजे समृद्धी ही भाववाचक संकल्पना आहे. त्या शब्दावरून 'फार' या अर्थाचा शब्द लोकोक्तीत येणे स्वाभाविक वाटत नाही. संस्कृत भाषा ऐकण्याचीसुद्धा जर सामान्य जनांना बंदी होती तर त्या भाषेतले शब्द लोकोक्तीत उतरायला वावच नव्हता. त्यामुळे 'रयि वरून लई' कुणबाऊ मराठीत आला असे म्हणणे कठीण आहे.

म्हणून 'लई' हा शब्द मूळ लोकबोलीतलाच आहे. र, ल, ळ, ट शब्दारंभी येऊ नयेत म्हणून इ किंवा उ आदी लावण्याची तमिळ प्रथा आहे. तीमुळे तमिळेत लई हा 'इलई, इलै' होईल. इलै म्हणजे पान (पानेसुद्धा). पाने जगात 'फार, अतिशय, पुष्कळ' दिसत असतात. म्हणून 'पाने' हा 'फार' वाचक संकेत झाला. जगात ज्याची 'लयलूट' आहे अशा वस्तूचा हा संकेत आदिम म्हणता येईल.

याचप्रमाणे मूर्त दिसणाऱ्या 'इरै – राजा' वरून आद्य इ चा लोप होऊन 'रै, रयि' हा समृद्धिवाचक संकेत भाषेत येऊ शकतो. त्याला भारत-युरोपीय आधार नको. ज्ञानेश्वरांच्या अभंगांत 'रया' असे संबोधन येते ते रै ला जवळचे आहेच.

लई व्युत्पत्ती नको

वृत्तीत किंवा 'संपरीक्षणा'त जो तत्त्वविचार सांगितला आहे त्याची चिकित्सा येथे केली किंवा करायची नाही. लई शब्दाच्या अनुषंगाने भारतीय व्युत्पत्तीचा विचारच केवळ येथे केला आहे. संस्कृत आणि भारत-युरोपीय भाषांच्या आधारे व्युत्पत्ती करण्याची पद्धत विद्वन्मान्य असल्याने तिच्यातली विधाने विनतक्रार मान्य होतात. संस्कृत ही भारतीय भाषा इतर भारतीय बोलींच्या संपर्कात विकसित झाली असल्याने, तिच्या व्युत्पत्तीसाठी भारतीय लोकभाषांचा आधार घेतला पाहिजे. हे खरे सहज, सुलभ आणि स्वाभाविक असले तरी पटवून द्यावे लागते. भारतार्य मानलेल्या भाषा संस्कृतातूनच विकसित झाल्या या आग्रहामुळे त्यांच्यातल्या बहुसंख्य शब्दांची गुंतागुंतीची व्युत्पत्ती करावी लागते. भाषाकुलांचा कृत्रिम भेद न मानता समग्र विचाराने लोकभाषांमध्ये शोध घेतला तर, भारतीय शब्द थोड्याफार उच्चारभेदाने बहुतेक भाषांत सारख्या रूपांत आढळतात. त्यामुळे ते समजून घ्यायला लई व्युत्पत्ती नको असते.

अनुक्रमणिका





वाद-संवाद

'आक्रमक', 'जातीयवादी' हिंदुत्व आणि मी

स.ह. देशपांडे

*नवभारत*च्या मार्च-एप्रिल १९९७च्या अंकात प्रा. यशवंत सुमंत यांचा 'मराठी वैचारिक साहित्य : स्वरूप आणि प्रेरणा' हा लेख प्रसिद्ध झाला आहे. त्यात लिहिले आहे : "बाबरी मशिदीच्या पाडावानंतर हिंदुत्ववादाने पुन्हा आक्रमक रूप धारण केले. सावरकरविचार, हिंदुत्वविचार मांडणारे वैचारिक साहित्य अधिक आक्रमकपणे पुढे आले. स.ह. देशपांडे यांचे *हिंदुत्व : सावरकर ते भाजप* हे पुस्तक, शेषराव मोरे यांची सावरकर आणि आंबेडकरांवरील पुस्तके या आक्रमक हिंदुत्ववादी विचाराची साक्ष देतील." (पृ. १०३)

या विधानांमध्ये तीन चुका आहेत, त्यांची प्रथम दखल घेतो. माझ्या पुस्तकाचे नाव सुमंतांनी दिल्याप्रमाणे नसून *सावरकर ते भाजप : हिंदुत्वविचाराचा चिकित्सक आलेख* असे आहे. बाबरी मशिदीचा 'पाडाव' डिसेंबर १९९२ मध्ये झाला; माझे पुस्तक मे १९९२ मध्ये, मोरे यांचे *सावरकरांचे समाजकारण: सत्य आणि विपर्यास* हेही त्याच वेळी आणि *सावरकरांचा बुद्धिवाद* हे तर १९८८ साली प्रसिद्ध झाले. मोरे यांचे आंबेडकरांवरील पुस्तक अजून प्रसिद्ध व्हायचे आहे!

या छोट्या लेखाचा विषय वेगळाच असल्याने त्या चुकांकडे दुर्लक्ष करू. माझ्यावर 'आक्रमक हिंदुत्ववादी' असल्याचा आरोप करण्यात आला आहे त्याचा इन्कार मला करायचा आहे.

प्रसंग आलाच आहे म्हणून सांगणे भाग आहे की, सुमंतांप्रमाणेच श्री. वसंत पळशीकर यांनीही हेच आरोप (इतरत्र, *नवभारत*मध्ये नव्हे) माझ्यावर केले होते. एका ठिकाणी ते म्हणतात, 'आक्रमक मुस्लिमविरोधी हिंदुत्ववादी मांडणी करीत असताना आज या तिघांचा (म्हणजे शहा, दलवाई, कुरुंदकर यांचा) हवाला दिला जातो, आधार घेतला जातो आहे. (उदा., प्रा. स.ह. देशपांडे यांच्या *सावरकर ते भाजप : हिंदुत्वविचाराचा चिकित्सक आलेख* या ग्रंथाची रचना पाहावी.)' (*उगवाई*, दीपावली १९९३, पृ. १३२) दुसऱ्या ठिकाणी ते म्हणतात, 'दलवाई कोणत्याच कुळीच्या जातीयवादाचे मित्र नव्हते. मुस्लिम जातीयवाद गाडण्यासाठी आक्रमक हिंदुत्ववादी संघटन कसे आवश्यक आहे हे प्रतिपादन त्यांचा हवाला देऊन केले जाताना पाहून त्यांना आश्चर्याचा धक्का बसला असता.' (*समाज प्रबोधन पत्रिका*, १२५, दिवाळी १९९३, पृ. १८९) या विधानांचा रोखही माझ्याकडेच आहे हे स्पष्ट आहे.

हाच आरोप करणारे आणखी एक सज्जन म्हणजे प्रा. रावसाहेब कसबे. शहा, दलवाई, कुरुंदकर यांच्या संदर्भात रानडे-गांधी, फुले-आंबेडकर यांना आत ओढून कसबे म्हणतात की त्यांनी 'सुधारणेच्या चळवळीला मुस्लिमद्वेषाचा पाया दिला नाही.' (*हिंदू-मुस्लिम प्रश्न आणि सावरकरांचा हिंदुराष्ट्रवाद*, पृ. १०७) उलट, माझ्या विचारांचा तो पाया आहे असे कसबे यांना सुचवायचे आहे. पुढे ते म्हणतात, 'स.ह. देशपांडे यांनी या सर्व विचारवंतांचा, आत्मदोषाच्या जाणिवेच्या आधारावर संदर्भ घेण्याऐवजी सांस्कृतिक अहंकाराच्या आधारावर संदर्भ घेतल्यामुळे ते केवळ अप्रस्तुतच ठरले नाहीत तर या लेखकांच्या दृष्टीने अन्यायकारक आणि वाचकांच्या दृष्टीने हास्यास्पद ठरले आहेत.' (तत्रैव) या वाक्यांचा एकूण अर्थ काय असेल तो असो पण शहा इत्यादींच्या मनात मुस्लिमद्वेष आणि सांस्कृतिक अहंकार नाही, मात्र माझ्या मनात या दोन्ही गोष्टी आहेत असा त्यांचा अभिप्राय दिसतो; शिवाय, मी या विचारवंतत्रयावर 'अन्याय' केला आहे असेही (पळशीकरांप्रमाणेच) त्यांनीही सुचविले आहे.

इतक्या विचारवंतांनी मला आक्रमक हिंदुत्ववादी, जातीयवादी, मुस्लिमद्वेष्टा ठरविल्यावर तो येथून पुढे एक पायंडाच पडेल अशी मला भीती वाटते. आपल्या वैचारिक जगात मुळात एखाद्या लेखकाने चूक केली तर त्याच्या नावाच्या दबावामुळे किंवा केवळ आपणहोऊन शहानिशा करायचा आळस केल्यामुळे पुढचे लेखक तीच चूक पुनरावृत्त करीत राहतात आणि कालांतराने ती सत्य म्हणून प्रतिष्ठित होते याचे दाखले काही कमी नाहीत.

अनुक्रमणिका

'आक्रमक' हिंदुत्ववाद म्हणजे काय हे सुमंतांच्या लेखात तरी स्पष्ट झालेलं नाही आणि पळशीकर यांनीही त्याचा उलगडा केल्याचं आठवत नाही. असा काही हिंदुत्ववाद असेलच तर त्याची माझ्या दृष्टीनं मूळ भूमिका अशी असेल की, मुसलमान (आणि कदाचित् इतर अल्पसंख्यही) भारताच्या राष्ट्रीयत्वाशी कधीही एकरस होणं शक्य नाही, ते नेहमीच देशद्रोही राहतील. मग व्यवहार असा घडेल की त्यांना देशात दुय्यम नागरिकत्वाचं स्थान राहील, किंवा त्यांना हिंदू करून घेतलं जाईल, किंवा त्यांना निष्कासित केलं जाईल किंवा त्यांच्याशी हिंसाचार केला जाईल.

असा हिंदुत्ववाद मी सांगितलेला नाही. जो जो भारतीय तो तो हिंदू; फक्त त्याचे नाते येथल्या परंपरेशी असले पाहिजे – ही व्याख्या मी प्रमाण मानलेली आहे. (*सावरकर ते भाजप*, पृ. १५०-१५६) याचा अर्थ येथल्या सर्व धार्मिक समूहांचे सात्मीकरण मला इष्ट वाटते. पण हे नुसतेच सुचवून मी थांबलो नाही, तर पुढील व्यावहारिक योजना सांगितल्या आहेत.

१. थोर भारतीयांच्या परंपरेत मुसलमान, ख्रिश्चन इत्यादींचा समावेश झाला पाहिजे. (तत्रैव, पृ. २०७-२०९)
२. राष्ट्रीय उत्सव-समारंभ मिश्र म्हणजे सर्वांचे प्रतिनिधित्व करणारे असावेत. (तत्रैव, पृ. २१३-२१४).
३. वेषभूषा, व्यक्तिनामे यांबद्दल स्वातंत्र्य असावे. (पृ. २१६)
४. मुस्लिम प्रबोधनाला हातभार लावून त्यांच्या आधुनिकीकरणाला उत्तेजन द्यावे व ते यशस्वी होण्यासाठी हिंदूंनी राज्यसंस्थेची धर्मनिरपेक्षता पाळावी. (पृ. २२४-२२५)

सुमंतांनी बाबरी मशिदीच्या विध्वंसाचा उल्लेख केला आहे. आंदोलन चालू असताना म्हणजे विध्वंसाच्या पूर्वीच माझी या प्रश्नाबाबत भूमिका काय होती याचे वर्णन पुस्तकात आले आहे. भाजपने मुसलमानांकडून समान नागरी कायद्याला तत्त्वतः मान्यता घ्यावी आणि त्या बदल्यात आंदोलन मागे घ्यावे असे माझे मत सांगून त्या संदर्भात श्री. सय्यदभाई यांच्याबरोबर काढलेल्या पत्रकाचा उल्लेख केला आहे. (पृ. २१०-२१३) एकूणच धार्मिक प्रतीकांचा त्याग करण्यावर व सक्त धर्मनिरपेक्षतेचा अवलंब करण्यावर माझा कटाक्ष आहे.

माझ्या एकूण विवेचनातले महत्त्वाचे मुद्दे मी सारांशाने पुन्हा एकदा सांगितले आहेत. (पृ. २२०-२२१)

अशा रीतीने माझा हिंदुत्ववाद पूर्णपणे धर्मनिरपेक्ष (म्हणून अ-जातीयवादी, अ-मुस्लिमद्वेषी), अनत्याचारी, अहिंसक आणि अनाक्रमक आहे. तो 'भारतीय' किंवा 'हिंदी' राष्ट्रवादच आहे – फक्त त्याचे नाते मी देशाच्या परंपरेशी जोडण्याचा प्रयत्न करीत आहे. ही परंपराही अशी की, तिचे घटक आधुनिक जीवनाच्या मूल्यांशी शक्य तितके सुसंगत राहतील.

सुमंत आणि पळशीकर मला हेतुपूर्वक बदनाम करण्यासाठी मला आक्रमक हिंदुत्ववादी ठरवीत आहेत असा आरोप मी त्यांच्यावर करू धजणार नाही. पण माझे पुस्तक न वाचताच माझ्याविषयी गैरसमज पसरविणारे कृत्य ते करीत आहेत हा आरोप मात्र त्यांनी आपल्या माथी घ्यायला तयार असले पाहिजे.

महाराष्ट्रातल्या आजच्या वैचारिकतेची हीही एक बाजू आहे!

सुमंतांना आणखी दोन प्रश्न. 'हिंदुत्वविचार अधिकाधिक व्यापक व सर्वसमावेशक होत आहे, पण येथील पुरोगामी व डाव्यांना तो समजावून घ्यायचा नाही असा टीकेचा सूर शेषराव मोरे, स.ह. देशपांडे यांनी लावला आहे.' (*नवभारत*, मार्च-एप्रिल १९९७, पृ. १०३) याचा अर्थ असा की व्यापक, सर्वसमावेशक हिंदुत्व मला अभिप्रेत असल्याची चाहूल त्यांना पुस्तक चाळता-चाळता कुठेतरी लागली होती. त्यामुळे तरी कुतूहल जागृत होऊन पुस्तक पुढं वाचण्याचे, समग्र वाचण्याचे परिश्रम त्यांनी का घेतले नाहीत? शिवाय, 'सर्वसमावेशक' आणि 'आक्रमक' असे एकाच व्यक्तीच्या हिंदुत्ववादाचे दोन चेहरे एकाच वेळी असू शकतात काय?

माझ्या पुस्तकातली एक त्रुटी मला प्रकाशनानंतर ध्यानात आली हे या ठिकाणी सांगतो. पहिल्या दोन प्रकरणांमध्ये मी मुस्लिम प्रश्नाचे विवेचन केले आहे आणि तिसऱ्या प्रकरणात प्रा. शहा, प्रा. कुरुंदकर व श्री. हमीद दलवाई यांच्या त्या प्रश्नावरच्या उपाययोजनांची चर्चा केली आहे. त्या संदर्भात मुस्लिम प्रश्नावरचे 'सरळ व स्पष्ट' उत्तर 'हिंदुसंघटन' हे आहे; हे उत्तर देण्याच्या जवळपास हे विचारवंत येतात, मात्र स्पष्टपणाने उत्तर देत नाहीत; डॉ. आंबेडकरांच्या मनात एका

काळी हे उत्तर होते – असे प्रतिपादन मी केले आहे. याच ठिकाणी 'हिंदू' शब्दाच्या माझ्या व्याख्येचा मी स्पष्टपणे उद्घोष करायला हवा होता. अर्थात् संघाच्या 'उदार' व्याख्येचा, म्हणजे मला पसंत असलेल्या व्याख्येचा, मी उल्लेख केला आहे (*सावरकर*... पृ. ८७) आणि हिंदुत्वाची संकल्पना पुढे 'स्पष्ट होणार आहे' असेही म्हटले आहे (पृ. ९३). पण पुरेशा निःसंदिग्धपणे माझ्या मनातल्या हिंदुत्वाचा उच्चार तेथे न झाल्यामुळे हिंदुत्वाच्या रूढ, सावरकरप्रणीत, अर्थालाच मी कवटाळून बसलो आहे असा कुणा वाचकाचा ग्रह झाला तर तो मी क्षम्य मानीन. पण पळशीकर किंवा सुमंत अशा जबाबदार समीक्षकांनी पुस्तक पुढे वाचूच नये असा याचा अर्थ नाही.

माझी हिंदुत्वाची व्याख्या भारतीयत्वाशी समांतर असेल तर मी 'हिंदू' शब्द का वापरावा असा प्रश्न रास्तपणे उपस्थित होऊ शकेल. माझ्या पुस्तकात मी 'भारतीय' आणि 'हिंदू' या दोन्ही संज्ञांचा ताळेबंद आखून अखेरीस 'हिंदू' शब्दाला, काहीशी सशर्त, पसंती दर्शविली आहे. यावर सुमंत किंवा पळशीकर यांनी वाद केला असता तर ते समजण्यासारखे होते. उलट, ते माझ्या मुख्य प्रतिपादनाचेच विडंबन करीत आहेत. (नंतरच्या लेखनात मी 'हिंदू' संज्ञेचा आग्रह सोडून दिला आहे. पाहा : 'सर्वोच्च न्यायालय, हिंदुत्व आणि 'हिंदुइझम', *आजचा सुधारक*, जुलै-ऑगस्ट १९९६; शिवाय *सावरकर ते भाजप*, दुसरी आवृत्ती, १९९७, प्रस्तावना)

आणखी एक प्रश्न. तो पळशीकर आणि कसबे यांना. पळशीकर म्हणतात, मी शहा व दलवाई यांचा 'हवाला' देऊन आक्रमक हिंदुत्व मांडतो. म्हणजे मी काय करतो? मी शहा, कुरुंदकर व दलवाई यांनी मुस्लिम मानसाचे व वर्तनाचे जे चित्र रंगविले आहे ते संक्षेपाने व (माझ्या मते) साक्षेपाने सादर केले आहे. 'हवाला' दिला असेल तर तेवढ्यापुरता. माझ्या निष्कर्षांबाबत मी त्यांचा हवाला दिलेला नाही. उलट, आपल्याच विवेचनातून जे निष्कर्ष तर्कतः निष्पन्न होतात ते ते काढीत नाहीत अशी टीका मी त्यांच्यावर केली आहे. मग पळशीकर हा आरोप माझ्यावर का करतात? मुस्लिम प्रश्नाविषयीचे या विचारवंत-त्रयीचे विश्लेषण मी मान्यतेने उद्धृत केले. कारण मला ते मर्मदर्शी वाटले. यात काय पाप झाले?

अर्थात् त्या तिघांच्याही लेखनात पळशीकरांना ज्यात 'आक्रमकता' वाटेल असे काही भाग आहेत आणि तेही मी उद्धृत केले आहेत. (*सावरकर*... पृ. ७८-८३) पण त्या मतांची जबाबदारी त्या तिघांवर येते, माझ्यावर येत नाही. शहा व दलवाई यांच्या लिखाणाचा मी गैरउपयोग केला आहे अशी सूचना पळशीकरांच्या (व कसबे यांच्या) विधानात आहे ती तर माझ्यावर विशेष अन्याय करणारी आहे.

■■

अनुक्रमणिका

प्रतिसाद

तर्कतीर्थांच्या वैचारिक भूमिकेतील द्वैत

नवभारत (मार्च-एप्रिल १९९७) ह्या अंकात श्री. विश्वनाथ खैरे यांचे "वैदिक संस्कृतीचा विचार' हे महत्त्वाचे टिप्पण प्रसिद्ध झाले आहे. (पृ. ६२-६८) त्यात *वैदिक संस्कृतीचा विकास* ह्या तर्कतीर्थांच्या ग्रंथाच्या दोन आवृत्तींना त्यांनी लिहिलेल्या दोन प्रस्तावना आणि तिसऱ्या आवृत्तीला मी लिहिलेली प्रस्तावना ह्यांचा ग्रंथातील विवेचनाच्या पार्श्वभूमीवर, तौलनिक परामर्ष घेण्यात आला आहे. त्यात खैरे ह्यांनी मांडलेल्या अनेक महत्त्वाच्या मुद्यांतील फक्त एकाच मुद्याला मी येथे स्पर्श करतो.

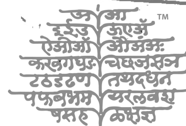
प्रथम, माझी प्रस्तावना इतक्या सूक्ष्मतेने वाचल्याबद्दल श्री. खैरे यांचे मी आभार मानतो. त्यांचा मुद्दा असा की, शास्त्रीजी आपल्या पहिल्या प्रस्तावनेत (प्र १) म्हणतात, "ब्रह्मविचार किंवा अध्यात्मविचार या संज्ञेने या भारतीय संस्कृतीच्या शुभ शक्तीचा बोध होतो. वैदिक संस्कृतीचे तेच अंतिम सार आहे. आजपर्यंतच्या विकासाची हीच बीजशक्ती आहे." (पृ. ९) तसेच पुढे शास्त्रीजी असेही म्हणतात, "क्रांतिकार्य ही एक आध्यात्मिक साधना आहे. महात्मा गांधींशिवाय किंवा एम्.एन्. रॉयशिवाय किंवा योगी अरविंद घोषांशिवाय हे आध्यात्मिक योगाचे तत्त्वज्ञान क्रांतिवाद्यांस कळलेले नाही" "पण पृ. ४६७-७० वर रॉय यांच्या नवमानवतावादाची जी मांडणी केली आहे तिच्यात ब्रह्म किंवा अध्यात्म यांचा नामनिर्देश नाही. 'माणसाचे प्राथम्य आणि श्रेष्ठत्व हे या (रॉय यांच्या) विचारसरणीचे प्रथम सूत्र आहे' हे सांगितले आहे."

येथे खैरे यांनी शास्त्रीजींच्या विचारातील एक विसंगती सौम्यपणे पण स्पष्टपणे दाखवून दिली आहे. ह्या संदर्भात ते मी लिहिलेल्या प्रस्तावनेतील (प्र ३) पुढील विधान उद्धृत करतात : "स्वातंत्र्याची आस आणि विवेकशीलता ह्या मूलभूत आणि सार्वत्रिक प्रेरणाशक्तींचा उल्लेख शास्त्रीजी 'आत्मशक्ती' असा करतात". म्हणजे, माझ्या म्हणण्याप्रमाणे, शास्त्रीजींना अभिप्रेत असलेल्या आत्मशक्तीचा ब्रह्मविचाराशी किंवा अध्यात्मिक विचाराशी काही संबंध नाही.

खैरे यांनी शास्त्रीजींच्या विचारात दाखवून दिलेली विसंगती किंवा द्वैत हे खरेखुरे द्वैत आहे. ते अखेरपर्यंत नवमानवतावादी राहिले आणि नियमबद्ध निसर्गापलीकडचे तत्त्व ते मानीत नव्हते. विचारशीलता आणि स्वातंत्र्याची इच्छा ह्या शक्तिप्रवृत्ती माणसाला निसर्गाकडून प्राप्त होतात आणि त्यांच्या आधारे माणूस आपली सांस्कृतिक प्रगती करून घेतो हे रॉयप्रणीत नवमानवतावादाचे सार आहे. हे तत्त्वज्ञान शास्त्रीजींनी कधी सोडले नाही. पण ह्याबरोबरच त्यांच्या विचाराची एक दुसरी बाजू होती. ह्या अंगाने ते ब्रह्मवादी, अद्वैतवादी होते. एकदा बोलण्याच्या भरात ते मला म्हणाले होते की, लोकांना वाटते की मी जडवादी आहे, पण माझ्या बायकोला हे माहीत आहे की मी अद्वैती आहे.

ह्या विसंगतीचे निरसन करायचे झाले तर तेही पारंपरिक पद्धतीने करता येईल. अद्वैती पारमार्थिक सत्ता आणि आणि व्यावहारिक सत्ता असा भेद करतात. शास्त्रीजी व्यवहारात नवमानवतावादी होते पण अंतिमतः ते ब्रह्मवादी होते. हे त्यांनी स्पष्टपणे आणि विस्ताराने का मांडले नाही ह्या प्रश्नाचे उत्तरही पारंपरिक आहे असे मला वाटते. ब्रह्मविद्या ही गुह्यविद्या आहे. तिच्याविषयी खरीखुरी जिज्ञासा ज्यांना आहे त्यांच्याशीच तिच्याविषयी बोलणे योग्य ठरते, इतरांशी व्यवहाराच्या पातळीवरून बोलावे असे ते उत्तर असेल. ब्रह्मवेत्ते ऋषी आणि त्यांचे अनुयायी असलेले आचार्य यांचा अधिकार अर्थात् वेगळा असतो. मुमूक्षूसाठी ही विद्या प्रकट करणे हे त्यांचे जीवितकार्य असते.

मे.पुं. रेगे





जात्यांवरील ओव्यांमधील भक्तीचे स्वरूप

स्टोनमिल ॲण्ड भक्ती : फ्रॉम धि डिव्होशन ऑफ पीझंट विमेन टु धि फिलॉसॉफी ऑफ स्वामीज,
गी पोतव्यँ व हेमा राईरकर, डी. के. प्रिंटवर्ल्ड, नवी दिल्ली, १९९६, रु. ७५०/-

पश्चिम महाराष्ट्रातील मावळ खोऱ्यामधील निरक्षर शेतकरी स्त्रियांनी आपल्या अस्राल मराठमोळ्या भाषेमध्ये रचलेल्या व गायिलेल्या जात्यावरच्या ओव्यांचा महाराष्ट्रातील भक्ति-संप्रदायाच्या (नामदेव ते महिपती) संदर्भात केलेला हा अभ्यास आहे. या ग्रंथाचे शीर्षक आहे, 'जातं आणि भक्ती'; उपशीर्षक आहे, 'शेतकरी स्त्रियांची भक्ती आणि संतकवींचं भक्तीचं तत्त्वज्ञान'. हा अभ्यास युनेस्कोच्या इंटरनॅशनल फंड फॉर धि प्रमोशन ऑफ कल्चर या निधीच्या पुढाकारातून तसेच नेदर्लंड्स मिनिस्ट्री फॉर डेव्हलपमेंट को-ऑपरेशनन‍ी दिलेल्या आर्थिक साहाय्यातून पुण्याच्या सेंटर फॉर को-ऑपरेटिव्ह रिसर्च इन सोशल सायन्सेस या संस्थेमार्फत केला गेला आहे. आंतरराष्ट्रीय पातळीवरून आर्थिक मदत मिळाल्यामुळे साहजिकच ग्रंथाचे लेखन इंग्रजीमधून होणे अटळ होते. तरीपण ओव्यांच्या इंग्रजी भाषांतराच्या जोडीला एका परिशिष्टात उपरोक्त सर्व ओव्या (शेतकरी स्त्रियांच्या तसेच संतकवींच्या) त्यांच्या मूळ मराठी मायभाषेत दिल्या असत्या तर मराठी वाचकवर्गाच्या दृष्टीने ग्रंथाचे मूल्य कितीतरी पटीने वाढले असते असे वाटल्यावाचून राहत नाही. १९८३ नंतरच्या काळात पुण्याच्या उपरिनिर्दिष्ट केंद्रामार्फत मावळ खोऱ्यातील मुळशीपेटा, वडगाव व वेल्हे या तीन तालुक्यांतील १०३ खेड्यांमधून जात्यावरच्या २८००० ओव्या गोळा करण्यांत आल्या. त्यांपैकी बाराशेतीस निवडक ओव्यांचा वापर प्रस्तुत ग्रंथातील विवेचनासाठी केला आहे.

सेंटर फॉर को-ऑपरेटिव्ह रिसर्च इन सोशल सायन्सेसचे अध्यक्ष प्रा. वाय. वी. दामले यांनी आपल्या प्रास्ताविकात म्हटल्याप्रमाणे, संस्कृतीचा विकास साक्षरतेमुळे झपाट्याने होतो. त्यामुळे लेखी परंपरा असलेल्या संतकवींच्या भक्तिवाङ्मयाचे सांस्कृतिक योगदान चटकन नजरेत भरते, तर केवळ मौखिक परंपरा असलेल्या निरक्षर शेतकरी स्त्रियांच्या जात्यांवरील ओव्यांमधून प्रकट होणारा सांस्कृतिक भावार्थ बऱ्याच वेळा नजरेआड राहतो. ही त्रुटी दूर करण्याचा प्रयत्न प्रस्तुत ग्रंथामुळे काही प्रमाणात यशस्वी झाला आहे. गायनकला, नृत्यकला, चित्रकला या ललितकलांमध्ये स्त्रियांचे योगदान मान्यता पावलेले असले तरी, बहुसंख्य स्त्रियांचे अनुभवविश्व घरातील चार भिंतींमध्ये बंदिस्त झालेले असल्यामुळे, सांस्कृतिक विकासासाठी लागणारा समृद्ध अनुभव त्यांच्या गाठीशी नसतो, असेही कधीकधी सांगितले जाते. परंतु, दामले यांनी दाखवून दिल्याप्रमाणे, भारतासारख्या शेतीप्रधान देशामध्ये शेतीच्या व्यवसायातील दोन तृतीयांश श्रमशक्ती शेतकरी स्त्रियांच्या सहयोगाने प्राप्त होत असताना व शेतीतील बदलत्या तंत्र-विज्ञानामुळे स्त्रियांचा शेतीतील सहभाग आणखीनच वाढण्याची प्रवृत्ती दिसत असताना, घराबाहेरचे जग शेतकरी स्त्रियांना अपरिचित असते असे म्हणणे रास्त होणार नाही.

भारतीय तत्त्वज्ञानात भक्तिमार्ग मोक्षप्राप्तीसाठी एक महत्त्वपूर्ण मार्ग गणला जातो. आपल्या हृदयीची व्यथा, वेदना देवाला उकलून सांगितल्यामुळे मन हलके होते, दुःखविरेचन होते. तुकाराममहाराजांनी तर देवाला बजावले आहे की, "आम्हा भक्तांमुळे तुला देवपण आहे. तेव्हा आमचे दुःख निवारण करण्यासाठी सामाजिक परिवर्तन घडवून आणण्यात तू आम्हांला साहाय्य केले पाहिजेस. आम्ही आहोत म्हणून तू आहेस." जातीभेद, सोवळे-ओवळे, व्रतवैकल्ये, कर्मकांड अशां-सारख्या सामाजिक व धार्मिक प्रवृत्तींविरुद्ध बहुतेक सर्व संतकवींनी बंड केले आहे. त्यांना अभिप्रेत असलेला मोक्ष किंवा मुक्ती मुख्यतः आध्यात्मिक स्वरूपाची होती. आपल्या *भक्तविजय* या ग्रंथात "या नश्वर जगात सर्व जीवजंतूंना मरणाला सामोरे जावे लागते; टिकून कोणीच राहू शकत नाही" म्हणून शोक करणाऱ्या कबीराची उद्‌बोधक कहाणी महिपतींनी सांगितली आहे.

अनुक्रमणिका

"जात्याच्या मुखातून आत टाकलेले सर्व जिवंत दाणे भरडून निघून निर्जीव होतात त्याप्रमाणे संसाररूपी जात्याच्या मुखात प्रवेश करणारे आपण सर्व काळाच्या (मृत्यूच्या) भक्ष्यस्थानी पडणार" म्हणून शोक करणाऱ्या कबीरांना एका साधूंनी असा उपदेश केला की, "जात्याच्या मध्यवर्ती खुंटीपाशी जे दाणे चिकटून राहतात ते नष्ट पावत नाहीत. त्याप्रमाणेच या संसारात वावरत असताना श्रीरामभक्तीच्या मध्यवर्ती खुंटीपाशी आपण अढळ राहिलो तर संसाराचे फेरे आपण तटस्थपणे अवलोकन करू शकतो. त्यात मनाने गुंतून राहत नाही. त्यामुळे वरवर पाहणाऱ्याला इतर चारचौघांसारखेच आपण संसारात वावरताना दिसत असले तरी रामतत्त्वात विलीन पावल्यामुळे आपल्याला आध्यात्मिक मुक्ती मिळालेली असते." तुकाराममहाराजांनी या संदर्भात एका अभंगात "मग मी व्यवहारी असोन वर्तत । जेवी जळाआत पद्मपत्र" असे या स्थितीचे वर्णन केले आहे. कमळ पाण्यात असून जसे पाण्यापासून अलिप्त राहते त्याप्रमाणे संसारसागरात आपण अलिप्तपणे वावरू शकतो.

आजच्या निरीश्वरवादी विज्ञानयुगात हिंदुस्थानातील लोकांना सश्रद्ध व ईश्वरनिष्ठ बनविण्यासाठी, जातिभेद नष्ट करून सर्व एकाच ईश्वराची लेकरे आहेत हे तत्त्व त्यांच्या मनावर ठसवण्यासाठी महिपतींच्या *भक्तविजय*चे इंग्रजी भाषांतर ख्रिस्ती मिशनऱ्यांनी (राहुरीच्या डॉ. जस्टिन ॲबट यांनी) केले. मध्ययुगापासून आजतागायत पंडित, स्वामी, गुरू, उपदेशक या सर्वांनी आध्यात्मिक भक्तीचा मार्ग सामान्य जनांना सुलभपणे कळावा म्हणून जात्याचे रूपक वापरलेले दिसते. एकनाथांच्या भागवती संप्रदायाचे अनुयायी केशवस्वामी भागानगरकर हे सतराव्या शतकात होऊन गेले. त्यांनी आपल्या एका भक्तिगीतात म्हटलं आहे, "सांसारिक प्रापंचिक भावनांचं मूळ 'मी-तू' पणात आहे. ज्याप्रमाणे जात्यावरील दळणामुळे सर्व दाण्यांमधील भेदभाव नष्ट होऊन एकजिनसी पीठ आपल्याला मिळते त्याप्रमाणेच असं पीठ दळताना आपल्या अंतरंगातील द्वैतभावना नष्ट करून अद्वैतभावना निर्माण करण्याचा प्रयत्न आपण करावा." नामदेवांची शिष्या जनाबाई चौदाव्या शतकातली. नामदेवांनी आपल्या एका भजनात म्हटलं आहे, "घनदाट जंगलाप्रमाणे सर्वदूर पसरलेल्या संसाराचं दळण जीवरूपी जात्याला कर्मरूपी खुंटा हातात धरून करावयाचे आहे. या संसाराचे आकर्षण एवढे जबरदस्त आहे आणि संसाराच्या गरजा इतक्या अफाट आहेत की, त्यांचे पूर्ण समाधान कधीच होऊ शकत नाही. म्हणून गरजा कमीत-कमी करून या मायावी संसाराचे केवळ निरीक्षक म्हणून आपण जगावे. आत्मस्वरूपाचे भान ('स्वरूपानुसंधान') ठेवून विठाईमाउलीचा निदिध्यास घेऊन आपले काम करीत राहावे. चार वेद आणि षड्दर्शने यांनी सांगितल्याप्रमाणे द्वैताची भावना सोडून अद्वैताचा अनुभव घ्यावा. अद्वैताच्या जात्यामध्ये लहान, थोर, पांडव, कौरव, नल, नील, मांधाता यांसारखे अतिरथी, महारथी, राजे, महाराजे सर्वांना एकाच न्यायाने शेवटी मरणाला सामोरे जावे लागते. जिवंत दाणे जात्यामध्ये दळले गेले की सर्वांचे पीठ बनून ते एकरूप होतात, तसेच लहान-थोर सर्व व्यक्ती काळाच्या चक्कीमध्ये भरडून निघाल्या की, मृत्यूपुढे सर्वांना समान व्हावे लागते. त्यांच्यातील भेद, द्वैत नष्ट होते. संसार निबिड अरण्यासारखा पार करण्यास अत्यंत कठीण आहे. तो कुणाला चुकवता येत नाही आणि कुणाच्याही मनाला त्यातील गुंतागुंतीचा थांग लागू शकत नाही. संसाराचे दैनंदिन रहाटगाडगे कावाडकष्टाचे, कंटाळवाणे वाटणारे असते. जात्याच्या तोंडातून आत गेलेल्या दाण्यांना इच्छास्वातंत्र्य नसते. जात्याच्या दोन दगडांच्या बारीक खाचांमधून अनिवार्यपणे पुढे पुढे सरकत चूर्ण होण्याचे भवितव्य त्यांना नाइलाजाने स्वीकारावे लागते. सत्ता, मत्ता, प्रतिष्ठा या कशाचाच बडेजाव, राव, रंक असा कसलाच भेद काळरूपी चक्कीमध्ये टिकत नाही. या चक्कीमधून बाहेर पडणाऱ्या सर्व जीवमात्रांमधील भेद लयाला जातात. अद्वैताचे गूढ जणू उकलले जाते. आपल्या कर्माचे पूर्वसंचित संसाराच्या फेऱ्यांमध्ये आपल्याला अडकवून ठेवते. संसारात राहूनही भक्तिमार्गाच्या साह्याने आपण मुक्ती गाठू शकतो." नामदेवशिष्या जनाबाईची आध्यात्मिक भक्ती जबरदस्त होती. मावळ खोऱ्यातील शेतकरी स्त्रियांच्या ओव्यांमधून वर्णिलेले त्यांचे काबाडकष्टाचे जिणे आणि जनाबाईचे काबाडकष्ट यांत बरेच साधर्म्य आहे. पण "देव सर्वत्र भरून राहिला आहे", म्हणून "देव खाते, देव पिते, देवावरी मी झोपते" या जनाबाईच्या आध्यात्मिक गूढ भक्तीपासून या शेतकरी स्त्रिया हजारो कोस दूर आहेत. अशी भक्ती त्यांना अनाकलनीय आहे. संत जनाबाईप्रमाणे "डोईचा पदर आला खांद्यावरी, भरल्या बाजारी जाईन मी" असे म्हणत विठ्ठलाची 'घररिघी'

अनुक्रमणिका

म्हणून केव्हाही पंढरपुरी जायला त्या स्वतंत्र नाहीत. संत जनाबाईची ही आध्यात्मिक भक्ती या शेतकरी स्त्रियांना न मानवणारी आहे. डोईवर पदर ठेवून अष्टौप्रहर गृहिणी म्हणून, गृहलक्ष्मी म्हणून त्या आपल्या घराशी बांधलेल्या राहतात.

परमेश्वराची भक्ती आपले कर्तव्यकर्म निष्ठेने, नेटकेपणाने पार पाडण्यामधूनही करता येते. "स्वकर्मणा तमभ्यर्च सिद्धिं विंदति मानवः।", असे *गीतेमध्ये* सांगितले आहे. कोणतेही काम हलके नसते. "आम्ही नापिक नापिक। करू हजामत वारीक" असे म्हणणारा सेनान्हावी, किंवा "कांदा, मुळा, भाजी। अवघी विठाबाई माझी" असे सांगणारा सावतामाळी, हे सर्व स्वकर्मपुष्पांनीच परमेश्वराची पूजा करणारे भक्त होते. मावळखोऱ्यातील शेतकरी स्त्रियांचे रामप्रहरीचे दळणाचे काम हीच त्यांनी परमेश्वराची भक्तिभावाने केलेली पूजा आणि दळताना त्यांनी गायिलेल्या स्वरचित ओव्या हेच त्यांचे भक्तिकाव्य. शुद्ध भावाने केलेले स्वतःचे नित्यकर्म हीच खरी परमेश्वरपूजा. दळणाच्या क्रियेतसुद्धा शारीरिक व मानसिक तल्लीनता प्राप्त झाली तर त्या कामाची कटकट (drudgery) वाटेनाशी होऊन आनंद व शांती प्राप्त होते. शुद्ध दळण म्हणजे धान्यातील काडी, कचरा, खडे वेचून ते साफ करून बारीक मऊसूत दळलेले पीठ. शुद्ध दळणापासून रुचकर स्वयंपाक सिद्ध होतो. कुटुंबातील सर्वांचे अंतरात्मे शुद्ध अन्नब्रह्मामुळे तृप्त होतात व कौटुंबिक सुख वृद्धिंगत होते. तुकाराम महाराज म्हणतात, "शुद्ध दळणाचें सुख सांगों काई। मानवित सईबाई तुज। शुद्ध तें वळण लवकरी पावे। डोलवितां निवे अष्टांग तें।। शुद्ध हें जेवितां तन निवे मन। अल्प त्या इंधन बुडा लागे। शुद्ध त्याचा पाक सुचित चांगला। अविट तयाला नाश नाहीं।। तुका म्हणे शुद्ध आवडे सकळां। भ्रतार वेगळा न करी जीवें।" शुद्ध दळणामुळे शुद्ध जेवण मिळते व शुद्ध जेवणामुळे नवऱ्याच्या मनात बायकोबद्दल अप्रीती निर्माण होत नाही. अशा प्रकारे शुद्ध जेवण हे तावडतोब फल देणारे, पतिदेवाला संतुष्ट करून संसारसुख निर्माण करणारे आहे.

जात्यावर बसले की आपोआप ओव्या सुचतात, अशी आपल्याकडे एक म्हण आहे. "जात्याच्या फेऱ्यांबरोबर मनातील भावना व विचारही गिरकी घेत घेत ओव्यांमधून व्यक्त होतात. जातंरूपी रामाचा रथ चालू लागला की उत्स्फूर्तपणे जात्यातील पिठाबरोबर आपल्या जीवनाचे गीतरामायण ओवीरूपाने प्रकट होते. संत जनाबाईएवढी आपली पुण्याई नसली तरी आपल्या शुद्ध दळणामुळे आपल्या शुद्ध अंतःकरणाची साक्ष पटून विठोबा धन, धान्य, संतती, स्वास्थ्य यांनी आपले घर भरून टाकेल", या खात्रीने अशा राजसभक्तिदर्शकओव्या गायिल्या जातात. दळणाची क्रिया जर शुद्ध व्हायची असेल तर ती दुर्मुखलेल्या चेहऱ्याने, मनातल्या मनात कुढत, निःशब्दपणे करणे योग्य होणार नाही. प्रसन्न चेहऱ्याने, तालासुरावर गायिलेल्या, सुस्वर ओव्यांमधून शुद्ध भाव प्रकट होतात. भर ज्वानीतल्या मुसमुसणाऱ्या अंगाने सहज लीलया जातं ओढत काही शेतकरी स्त्रिया आपल्या घरधन्याने आणलेली धनधान्याची सुबत्ताही या ओव्यांमधून प्रकट करतात. मावळखोऱ्यातील या शेतकरी स्त्रियांना डोंगर हे आपले निवाऱ्याचे स्थान वाटते. सावली देणाऱ्या, भूक-तहान भागवणाऱ्या या डोंगरदेवाचे प्रतीक म्हणजेच जणू हे दगडी जातं असे त्यांना वाटते. प्राकृतिक डोंगराला असा भावनात्मक भूगोल असल्यामुळे डोंगराचे प्रतीक असणाऱ्या जात्यापाशी त्यांना अगदी सुरक्षित वाटते. त्यांच्या परिसरातले डोंगर, डोंगरावरील क्षुधा-तृषाहारक फळझाडे, विसावा देणारे डोंगरावरचे कातळ या सर्वांचे दर्शन या दगडी जात्यात त्यांना होते आणि त्याच्यावर माया जडते. त्याच्याबद्दल पूज्यभाव वाटू लागतो. कधी कधी ओव्यांमधून मन मोकळे करताना वेळेचे भान न राहून त्या जरुरीपेक्षा जास्त वेळ दळत राहतात. आपल्या तान्ह्याला पाजायची वेळ झाली, हेही त्यांच्या लक्षात येत नाही. हे जातं म्हणजे साधासुधा दगड नाही; डोंगरावरच्या कुणा ऋषि-मुनींचेच ते प्रतीक आहे, आणि म्हणून ओव्यांच्या माध्यमातून आपलं हृद्गत त्याला मोकळेपणाने सांगायला हरकत नाही. "सुख सांगावं पित्याला। दुःख सांगावं जात्याला", अशी त्यांची भावना असते. कारण जात्यापाशी उघड केलेली दुःखं गुप्त राहू शकतात. जातं कुणाला काही सांगणार नाही, अशी खात्री असते. सुख बाहेर मिरवायचे असते, दुःख आतल्या आत सोसायचे असते अशी त्या शेतकरी स्त्रियांची मानी संस्कृती आहे; तिचे इथे दर्शन होते.

रोज पहाटे चार-पाचच्या सुमारास पूर्वेला डोंगरमाथ्यावर शुक्रदेव चमकू लागला व इकडे कोंबडा आरवला की लगबगीने या शेतकरी स्त्रिया उठतात. गोठ्यातली गुरे आणि घरातली

पुरुषमाणसे त्या वेळी साखरझोपेत असतात. शुक्रदेवाच्या दर्शनाने पावित्र्याची भावना व कोंबड्याच्या बांगेने या शेतकरी स्त्रियांच्या अंगात दळण दळायची सुरसुरी संचारते. जात्यावर दळण्याचे कष्टाचे काम "गाण्याने श्रम वाटतात हलके" या न्यायाने ओव्यांच्या तालासुरात सुरू केले जाते. ओव्याही सहजस्फूर्त, आपलाच संवाद आपल्याशी या स्वरूपाच्या असतात. पडवीतल्या जात्यावर आभाळीच्या शुक्रदेवाचा प्रकाश पडलेला असतो. त्या पावित्र्याने गहिवरून जात, जातंरूपी रामाचा रथ प्रसन्नपणे ओढत आपल्या ओव्यांमधून त्या प्रथम शुक्रदेवाचं स्वागत करतात. स्वामी, पंडितांनी रचलेली जात्यावरची आध्यात्मिक रूपके त्यांच्या गावीही नसतात. 'माउलीहून मायाळ' अशा डोंगरदेवाचे प्रतीक असलेल्या जात्यापाशी आपले 'हुरुद' (हृदय) उकलून दाखवण्यासाठी त्या ओव्या म्हणतात. माहेरी जायची ओढ या ओव्यांमधून प्रतीत होते. 'पंढरी' सारखे आपले माहेर, 'पुंडलिका' सारखा आपला भाऊ यांचे वर्णन या ओव्यांमधून केले जाते. जात्यावर उशीप्रमाणे डोके ठेवून झोपणारी आणि दिवसभर कष्टाची कामे उपसणारी संत जनाबाई आणि आपण यांत काही फरक नाही असे बऱ्याच सासुरवाशिणींना वाटते. संसाराची, प्रपंचाची कटकट कुणालाच चुकत नाही. पण विठूचे नाव सतत ओठांवर असल्यामुळे, आपल्या स्वप्नात तरी का होईना, तो जनीच्या झोपडीप्रमाणे आपल्या झोपडीत आपला गरिबाघरचा पाहुणचार घेऊन आपले सांत्वन करतो, असे त्या एकमेकींना या ओव्यांमधून सांगत असतात. सवाष्ण, गाय, अतिथी, नांगर तसेच जाते हेही त्यांच्या लेखी एक परमपूज्य पवित्र दैवत आहे. जात्याच्या गळ्यात सुपाऱ्यांची माळ घालून त्याला हळद-कुंकू वाहून पाच सवाष्णींनी देवाप्रमाणे त्याची आरती म्हणावयाची आणि मग त्या पाचजणींनी खुंटा ओढून दळलेली हळदच विवाहप्रसंगी हळदीसमारंभासाठी वापरण्याचा प्रघात आहे. जाते, मुसळ यांसारखी गृहलक्ष्मींची उपकरणे आता दैनंदिन वापराच्या दृष्टीने इतिहासजमा झाली आहेत. तरी पण गावोगावी विवाहासारख्या मंगलप्रसंगी अजूनही त्यांचे अस्तित्व अनिवार्य समजले जाते.

दळणाचा शिणवटा, तळहाताला व बोटांना आलेले फोड, घामाने निथळणारे शरीर या सर्वांवर मात करून दळण दळण्याचं बळ आपल्याला मिळावे म्हणून सासुरवाशिणी आपल्या ओव्यांमधून 'जातेश्वरा'ला उद्देशून म्हणतात, "जात्या रे ईश्वरा। मला जड नको जाऊं। मायेचे दूध प्याले। सये ठेवतील नाऊ।" आपल्याला नीट दळता आले नाही तर आपल्या आईच्या दुधाला सासरचे लोक नावं ठेवतील याची खंत या ओवीत दिसून येते. पण दळणाच्या कामातल्या वरील सर्व यातना त्यामुळे लपून राहू शकत नाहीत. पुरुपसत्ताक समाजातील विपमतेमुळे निर्माण होणाऱ्या दुःखाचा पाढाही या जात्यापुढे ओवीरूपाने गायिला जातो. "आम्हा स्त्रियांचे जिणे ओझ्याच्या बैलासारखे असते. भल्यामोठ्या जात्यावर भल्यामोठ्या कुटुंबासाठी पुरेसे पीठ दळताना घामाने पार ओलेचिंब व्हायला होते. दळण आटोपले की लगेच पाणवठ्यावरून पाणी भरून आणायचे काम सुरू करावे लागते. इतके सर्व होईपर्यंत घरधनी विछान्यातच आराम करीत असतात. दळण, कांडण, स्वयंपाकपाणी, झाडलोट, धुणी-भांडी, शेण-सारवण, मुलांचे हवे-नको पाहायचे आणि जोडीला डोंगरउतरणीवरील आपल्या शेतावर कामही करायचे. अशा प्रकारे आम्हा बायांचे काम दिवसभर चालूच असते." संत जनाबाईला ही सर्व कष्टाची कामे हलकी करायला खुद्द पांडुरंग जोडीदार म्हणून लाभला होता. पण शेतकरी स्त्रियांच्या घरोघरचे पांडुरंग असल्या बायकी कामांना शिवतसुद्धा नाहीत. त्यांना त्यात कमीपणा वाटतो. बायका-बायकांमध्ये सुद्धा सासुरवाशीण, माहेरवाशीण असा भेद केला जातो. माहेरीसुद्धा मुलगा, मुलगी दोन्ही समान वयाची असली तरी मुलगा दळणाच्या कामात आईला मदत करत नाही, खेळत राहतो; आणि खेळानंतर त्याच्या खाण्यासाठी भाकर हवी म्हणून पीठ दळायच्या, भाकरी थापायच्या कामात मुलगीच आईला मदत करते. दळण्याच्या कामात मुलाने मदत करावी अशी अपेक्षा ठेवणारी सानेगुरुजींच्या शामच्या आईसारखी आई विरळाच.

अलीकडे म्हणजे गेल्या वीस-पंचवीस वर्षांपासून गावोगावी विजेवर चालणाऱ्या पिठाच्या गिरण्या सुरू झाल्यामुळे जात्यावरच्या ओव्यांचे प्रयोजन आता कालबाह्य झाले आहे. विवाह-प्रसंगातील काही धार्मिक विधींसाठी जात्यावरील ओव्या थोड्याबहुत प्रमाणात टिकून आहेत. पण त्याही कालांतराने विस्मृतीत जातील. नव्या जमान्यात जात्यावरील ओव्यांची जागा आपल्यावरील अन्याया-विरुद्ध झगडणाऱ्या संघटित महिलांच्या विद्रोही ओव्या किंवा विद्रोही गीते घेतील अशी शक्यता मात्र दिसते.

हा सर्व ग्रंथ अभ्यासपूर्ण माहितीने व तळटीपांनी खच्चून भरला असला तरी त्यामध्ये काही त्रुटी आणि शंकास्थाने आढळतात :

१. ग्रंथात stone mill, grind mill आणि hand mill हे तीन शब्द समानार्थी म्हणून वापरले आहेत. पीठ दळण्याची चक्की किंवा जाते आपल्याकडे दगडीच असते. पण ते जाते ओढायला लागणाऱ्या ऊर्जाभेदाप्रमाणे त्याला पवनचक्की, पाणचक्की, विद्युतचक्की (पिठाची गिरणी), असे शब्द आपण वापरतो. तेव्हा हाताने ओढायच्या जात्याला हातचक्की (hand mill) हा शब्द stone mill पेक्षा जास्त युक्त वाटतो. ग्रंथाच्या शीर्षकातला stone mill हा शब्द दगडी चक्कीच्या नेमक्या स्वरूपाचे सूचन करू शकत नाही असे वाटते.

२. पृ. १५ वरील तळटीपेमध्ये जात्यासाठी वापरले जाणारे भारतीय भाषांमधील शब्द दिले आहेत. त्यात आसामी, बंगाली, पंजाबी, सिंधी आणि हिंदी या पाचच भाषांचा समावेश दिसतो. द्रविडी भाषांमध्ये (म्हणजे कन्नड, तेलुगू, तमिळ व मल्याळम् या चार भाषांमध्ये) जात्यासाठी शब्दच नाही असे या तळटीपेत म्हटले आहे. पण हे विधान वस्तुस्थितीला धरून नाही. कन्नड भाषिक बेळगावकर व सोलापुरकर जात्यासाठी 'वीसु कल्लु' (दळण्याचा दगड) हा शब्द वापरतात. या प्रदेशात ज्वारी हे महत्त्वाचे पीक असल्यामुळे भाकरीसाठी ज्वारी जात्यावर दळली जात असे व दळताना या स्त्रिया स्वतः रचलेल्या स्वभाषेतील ओव्याही म्हणत असत. अर्थात वरीलसारखे काही कन्नडभाषिक प्रदेश वगळता उर्वरित सर्व द्रविड भाषिकांचे मुख्य अन्न भात हे असते. त्याखेरीज न्याहरीत इडली, डोसा हे पदार्थ असतात. त्यासाठी लागणारे धान्य (तांदूळ, उडीद, डाळ वगैरे) कोरडे दळण्याऐवजी भिजवून रगड्यात रगडले जातात. बहुसंख्य द्रविडभाषिक स्त्रिया जात्यावर दळतच नसल्या तर जात्यावरची गीते त्यांच्यामध्ये नसणारच. तेव्हा पृ. १२४ वर जात्यावर गीते म्हणायचा प्रघात भारतातील सर्व शेतकरी स्त्रियांमध्ये दिसतो ('peasant women in India') असे म्हणण्याऐवजी दक्षिण भारत सोडून उर्वरित भारतातील शेतकरी स्त्रियांमध्ये दिसतो असे विधान करणे उचित झाले असते. पृ. २५५ वर पुन्हा "अनेक शतकांपासून जात्यावर भक्तिगीते आळविण्याची प्रथा भारतीय शेतकरी स्त्रियांमध्ये होती" ('Since the dawn of the centuries Indian peasant women began to psalmodize on the chariot of राम") असे म्हटले आहे. मुळात, इतर भाषिक भारतीय स्त्रिया जात्यावर दळताना गात होत्या आणि त्या गीतांचा आशय जात्यावरच्या मराठी भाषिक ओव्यांसारखाच होता याबद्दल प्रस्तुत ग्रंथात काहीच पुरावा सादर केलेला नाही. पश्चिम युरोपातील स्त्रिया जात्यावर दळताना गात असल्याचा काहीच पुरावा सापडत नाही असे पृ. २६५ वरील तळटीपेत नमूद केले आहे. त्याप्रमाणे भारतातील इतर भाषिक स्त्रियांच्या जात्यावरील गीतांबद्दलचे विधानही पुरावा देऊन मांडायला हवे होते.

३. पृ. १८९ वरील एका ओवीतील पहिली ओळ, "Girl, grind very fine flour, make thin bhakar with four layers" अशी आहे. असे भाषांतर महाराष्ट्रातील मुख्य अन्न 'भाकर' ज्याला पूर्णपणे अपरिचित आहे अशी व्यक्तीच करू शकेल. कारण भाकर कधीच चारपदरी (four layers) नसते. इथे भाकरीच्या ऐवजी चपाती असा शब्द वापरायला हवा होता.

४. पृ. १२४ वरील एका ओवीत "आपण रोज पहाटे ४० किलो (एक मण) धान्य दळतो" असे एका शेतकरी स्त्रीने म्हटले आहे. हे अवास्तव वाटते. तसेच आपल्या भावाच्या शेतावर १२ बैल व चौदा गडी राबतात. त्याच्या घरात रोज सव्वा खंडीचे (१२५ किलोचे) पीठ लागते आणि माझ्या वहिनीला दळायचा कंटाळा करून चालत नाही, असेही त्या ओवीत सांगितले आहे. एवढे बैल व गडीमाणसे ज्याच्या शेतावर राबत आहेत असा श्रीमंत शेतकरी घरी बायकोला दळायला लावत असेल का? अशी शंका येते. एकूणच ही ओवी अतिशयोक्तीने भरलेली व अवास्तव वाटते.

५. महिपतींच्या *भक्तविजय*मध्ये कबीर व त्यांना भेटलेले एक साधू यांच्यामधील एक संवाद दिला आहे. हा संवाद प्रस्तुत परीक्षणाच्या आरंभी आला आहे. यावर प्रस्तुत ग्रंथकारांनी खालीलप्रमाणे टीका केली आहे. पृ. ४६ वर त्यांनी असे म्हटले आहे की, "The comparison suggested here cannot but obviously appear artificial and forced, if not even incongruous and out of place. How to envisage that the grain could

resist moving from the centre to the periphery, when the rotating movement and the shallow groves of the mill-stones carry it along irresistably towards grinding and its metamorphosis into flour... The allegorical meaning does not emerge nor stem from the direct metaphorical scope or import of the simile. It remains an imported meaning brought from outside. It does not basically originate from a direct or analogical similarity." (वरील संवादात सुचवलेली तुलना उघडच कृत्रिम, वरून लादलेली व गैरलागू साधर्म्य दाखवणारी वाटते. जात्याच्या भ्रमणामुळे आणि जात्याच्या दोन्ही दगडांना असलेल्या बारीक बारीक असंख्य खाचांमुळे मध्यवर्ती खुंटीपाशी असलेले दाणे हळूहळू पुढेपुढे सरकत जाऊन अखेरीस पिठामध्ये त्यांचेही रूपांतर होणे अटळ आहे. तेव्हा वरील उदाहरणात रूपकाद्वारे जो आलंकारिक अर्थ जात्याची उपमा वापरून काढलेला आहे तो बाहेरून आयात केलेला, सरळ साधर्म्याशी न जुळणारा वाटतो.) कबीर-साधु संवादावर प्रस्तुत ग्रंथकारांनी केलेली ही टीका वस्तुस्थितीला धरून नाही. देशोदेशींच्या जात्यांची व दळण्याच्या क्रियेची पुस्तकी माहिती ग्रंथकारांनी बरीच गोळा केली असली तरी दळणाच्या व्यावहारिक क्रियेचा त्यांना स्वानुभव तर नसावाच; पण ग्रंथात दिलेल्या दळणाऱ्या स्त्रियांच्या छायाचित्रांच्या जोडीला त्यांच्या दळण्याच्या क्रियेचे त्यांनी स्वतः नीट निरीक्षणही केलेले नसावे असे वाटते. अन्यथा या कथेतील साधूने दिलेला दृष्टान्त चुकीचा तर नाहीच, पण तो अतिशय समर्पक आहे, हे त्यांच्या लक्षात आले असते. जात्याच्या मध्यवर्ती खुंटीला चिकटून असलेले दाणे कधीच पुढे सरकत नाहीत व त्यांचे पीठही होत नाही. सर्व दळण संपल्यावर ते दाणे हाताने उचलून खुंटीपासून बरेच दूर नेले तरच दळले जाऊ शकतात.

६. पृ. १०१ वर अश्विन पौर्णिमेला शेतकरी स्त्रिया आपलं जातं फुलांच्या माळांनी आणि गव्हाच्या लोंब्यांनी सुशोभित करतात असे म्हटले आहे. पण त्या सुमारास गव्हाचे पीक तयार झालेले नसते. गहू हे रब्बी पीक आहे.

७. खेडेगावात पिठाची गिरणी नव्हती तेव्हा शेतकरी व बिगरशेतकरी, सर्वच खेडुत स्त्रिया जात्यावर दळत होत्या. त्या ओव्यांचा आशयही समान होता. तेव्हा या अभ्यासासाठी १०३ खेड्यांमधून ओव्या गोळा केल्या गेल्या त्या फक्त शेतकरी स्त्रियांनी गायिलेल्या ओव्या नसणार. त्यामुळे उपशीर्षकामध्ये Devotion of Peasant Women ऐवजी Devotion of Village Women असा उल्लेख जास्त वास्तव ठरला असता.

८. प्रस्तुत ग्रंथाच्या सुरुवातीलाच जात्यावर दळण्याची कटकट नाहीशी करणाऱ्या पिठाच्या गिरणीचे गावात आगमन झाले म्हणून आनंद व्यक्त करणारी ओवी आली आहे (पृ. १ : "In the yesterday's regime, life knew no happiness; In this day and age, the village has a flour-mill.") जात्यावर दळण्याची संस्कृती आता नष्टप्राय होत आहे. आजच्या झटपट व विनासायास कामाच्या जगात श्रमाची व वेळेची बचत करणाऱ्या पीठ गिरणीची तंत्रविद्या ताबडतोबीचे सुख निर्माण करते. पण घरगुती कांडण व दळण यामुळे हातसडीचे तांदूळ व हातदळीचे पीठ यायोगे आहाराची पौष्टिकता वाढते. योगासनांपेक्षा अशी 'उद्योगासने' शरीराला व्यायाम घडवून आणण्याबरोबरच, आरोग्यवर्धक आहारही उपलब्ध करून देणारी म्हणून जास्त उपकारक आहेत. हायस्कूलमध्ये शिकणाऱ्या वसंत नावाच्या एका मुलाला १९४८ मध्ये लिहिलेल्या एका पत्रात विनोबा भावे म्हणतात, "जात्यावर हाताने दळणे हा खूप चांगला व्यायाम आहे. व्यायामासाठी लोक व्यायामशाळेची वर्गणी भरून तिथे जातात. दळण्याचा व्यायाम तर आखुडशिंगी, बहुदुधी, अल्पमोली गायीप्रमाणे तिहेरी फायदेशीर आहे. म्हणजे हा व्यायाम करण्यासाठी पदरचे पैसे खर्च करावे लागत नाहीत, प्रकृतीही त्यामुळे सुदृढ राहते आणि कमाई पण होते." (संदर्भ : विनोबा साहित्य, खंड १३, पत्रमंजूषा, पृ. २७७). स्वतः विनोबांनी १९१७ मध्ये वाईसारख्या गावात हायस्कूलमध्ये शिकणाऱ्या १५-१६ मुलांना बरोबर घेऊन जात्यावर सामुदायिक रीत्या दळून जी कमाई होत असे त्यातून वाईला एक वाचनालय चालू केले होते, असा उल्लेख त्या सुमारास त्यांनी महात्मा गांधींना लिहिलेल्या एका पत्रात आहे. (पाहा. : उपरोक्त खंड, पृ. ५) वरील दोन पत्रे वाचल्यानंतर जात्यावर दळण्याच्या संस्कृतीचे सुधारित स्वरूपात पुनरुज्जीवन व्हावे, म्हणजे स्त्री, पुरुष, मुलगा, मुलगी असा भेद न करता

सर्वांनीच या कामात सहभाग देऊन आपले आरोग्य व आहार सुधारावा, असे वाटल्यावाचून राहात नाही.

वेणू पळशीकर

प्रस्तुत अभ्यासासाठी वापरलेल्या काही ओव्या

१. थोरलं माझं शेतं । मला कामयाचा येढा।
शेती ना रावत्यात। बारा वैलं माझा चुडा।।

२. आगीनीच्या पोटी । जळइती बेटं।
कामावाचूनी नार । सामावेना कुठं।।

३. काम कराया काय । कामाचं बापडं।
जिला व्हईना तिला पडलं साकडं।।

४. अस्तुरी जलम कुणी । घातीला येड्यानी।
सासरी माहेरी वैल । रावतो भाड्यानी।।

६. उगवला सुकदेव । आभाळ झालंय तांबडं लाल।
दळण कांडणाचं । येवढं कुणी केलं मोल।।

७. जात्यावर वसली । नार मस्तान मोगरी।
वढना तिला जातं । झाली घामानं घावरी।।

८. कावुनी बाई बोल । जात्या तुझशी सुठले
कशी म्हणू सुटले । परत आणखी भेटले।।

९ दळण दळीते । जसा भाड्याचा बैल।
अंगात घालीते चोळी । गाठ करीते सैल।।

१०. सकाळी उठूनी । सुखदेवाला जोडी हात ।
गवळणे माझे आई । हालव रामायाचा रथ ।।

११. उगवला सुकदेव । झाला कोंबड्याचा गजूर।
दळाया बसली । गवळण माझी हुजर।।

१२. सुंदर माझं जातं । फिरतं बहुत।
लावुनी हात । येरे बा विठ्ठला।।

१३. जात्या बा इसवरा । तुला वढूनी पाहिलं।
तुला वढूनी माझ्या । वाड्याला लक्ष्मी येईल।।

१४. दळण कांडण । माझा नित्याइचा खेळ।
देरे देरे देवा । मला माणसाचा मेळ।।

१५. दळण दळीते । जुनं जोंधळं नवं गहू।
चंद्रसूर्य पाठीचे। दोघं भाऊ।।

१६. कुरुंदाचं जातं । जातं चवघींच्या वढीचं।
आजे सासऱ्या झिलोजीच्या । भाग्यवानाच्या जोडीचं।।

१७. जातं काही नव्हं । काळा कुरुंद खाणीचा।
त्याला वढाईला भर । आपुल्या ज्वानीचा।।

१८. कुरुंदाचं जातं । याचा कुरुंद आहे जुना।
पाच खणाच्या माडीमध्ये । आम्ही दळतो सासू सुना।।

१९. पहाटेचं दळण । शेजी म्हणती लई रात।
टोपलं दळण हाये । बाई माझ्या दैवात।।

२०. पहाटेच्या दळणाला । आई जोगीण उठली।
वाहिरीबाबाची शालजोडी । तिच्या घुंगरा गुतली।।

२१. झोप नसावी गरतीला । ऊठ पहाटेच्या दळणाला।
सासू ना आत्याबाई । उठूनी सून लावती दळणाला।।

२२. पाठच्या दळणाला । आला उल्हास माझ्या मना।
सात खणाच्या माडीत । आम्ही दळतो सासू सुना।।

२३. कुरुंदाचं जातं । तुला वढूनी पाहिलं।
आईचं पेले दूध । तुझ्या कारणी लावलं।।

२४. जातं ना वढताना । जसं हरण पळतं।
बयाचं पेले दूध । माझ्या मनगटी खेळतं।।

२५. दळण कांडणाचा । मला कंटाळा येईना।
बाळाच्या शेतात । उभं माणूस माईना।।

२६. दुरडी दळाण । कोण्या राजाला लागतं।
बाळायाचं माझ्या घर गोकुळ नांदतं।।

२७. जातं गा नव्हं बाई, डोंगरीचा तो परवतु।
खंडीच्या खंडी दळी । बाळ माझा तो संभरतु।।

२८. देव सुकीर उगवला । झाली दळणाची घाई।
सूनबाई बोलती । दिवा लावावा सासूबाई।।

२९. चौघी बायकांचा रथ । कुणाच्या वाड्यामंधी।
दळतात सासू सुना । सातखणांच्या वाड्यामधी।।

३०. बाळ मांडीवर घेऊनी । दळाण दळीते पायली।
दीर दाजीला सांगती । हिला ठेवा वायली।।

३१. या ग सासुरवाशिणीला । झाला कोंबडा वइरी (वैरी)।
तान्हे मांझे गवळणीची । झोप सईची सोयरी।।

३२. सरीलं दळण । सुपं सारीते पलीकडे।
सासरी माहेरी । औक मागते दोहीकडे।।

३३. कौतुक झालं बाई । गं गोपाळपुरात।
पंढरीचा इट्ठल । दळीतो जनीच्या घरात।।

३४. विठ्ठल देव बोले । जमा माझी सासुरवाशी।
दळणाची पाटी । तिच्या डोईच्या उशापाशी।।

अनुक्रमणिका

एका कर्तव्यनिष्ठ उच्चपदस्थ प्रशासकाची कथा आणि व्यथा

अनफिनिश्ड इनिंग्ज – रिकलेक्शन्स अँड रिफ्लेक्शन्स ऑफ ए सिव्हिल सर्व्हंट, माधव गोडबोले, ओरिएंट लाँगमन, नवी दिल्ली, १९९६, पृ. ४६०+१७, रु. ४००/-

राजकीय नेते व विशेषतः मंत्री आणि प्रशासकीय अधिकारी यांचे परस्परसंबंध हा राजकारण आणि प्रशासनाच्या क्षेत्रातील एक गुंतागुंतीचा प्रश्न आहे. गेल्या पन्नास वर्षांत या संबंधामध्ये अनेक स्थित्यंतरे झाली आहेत. आजच्या गतिमान आणि अस्थिर राजकारणामध्ये या संबंधातील निर्माण होणाऱ्या ताणांमुळे प्रशासकीय अधिकाऱ्यांची कार्यक्षमता, सचोटी आणि निःस्पृह वृत्ती यांना ग्रहण लागले आहे. मंत्री आणि प्रशासकीय अधिकारी यांतील संबंधाविषयीची पारंपरिक आणि संसदीय लोकशाहीच्या विकासातून दृढमूल झालेली तत्त्वे बाजूला सारून प्रशासकीय सेवेच्या बांधीलकीची संकल्पना रूढ होऊ पाहत आहे. वढतीची महत्त्वाकांक्षा आणि वर्चस्व गाजविण्याची सुप्त इच्छा यामुळे अनेक प्रशासकीय अधिकारी आपली मूलतः अराजकीय भूमिका विसरून मंत्री आणि राजकारणी यांच्या खेळातील प्यादी बनतात. मंत्री आणि प्रशासकीय अधिकारी यांच्यातील या साटेलोट्यामुळे प्रशासकीय सेवेचा पूर्वीचा दबदबा आता कमी झाला आहे. भारतीय प्रशासनाची ही चौकट आता पोलादी राहिलेली नाही. मनाला खिन्न करणाऱ्या अशा या परिस्थितीमध्येही आपले सत्त्व कायम राखून कर्तव्य चोखपणे बजावणाऱ्या प्रशासकीय अधिकाऱ्यांची संख्या कमी नाही. किंबहुना भारतीय राजकीय आणि प्रशासकीय व्यवस्थेचे स्थैर्य त्यांच्या मनोधैर्यावर आणि अथक परिश्रमांवर आधारभूत आहे. भारत आणि महाराष्ट्र शासनात फार मोठ्या पदांवर दीर्घकाळ कर्तव्यनिष्ठेने काम करूनही अखेरीस मुदतपूर्व सेवानिवृत्ती पत्करून स्वतःची आणि भारतीय प्रशासकीय सेवेची प्रतिष्ठा कायम राखणारे माधव गोडबोले हे अशा ज्येष्ठ कर्तबगार प्रशासकीय अधिकाऱ्यांच्या मालिकेतील एक आहेत. 'अपूर्ण राहिलेला डाव – एका सनदी प्रशासकाच्या आठवणी आणि चिंतन' या ग्रंथामध्ये त्यांनी प्रशासकीय सेवेतील अनुभव कथन करीत असतानाच अनेक प्रशासकीय व राजकीय प्रश्नांबाबत आपली सडेतोड मते व्यक्त केली आहेत.

माधव गोडबोले १९५९ मध्ये भारतीय प्रशासकीय सेवेत रुजू झाले. अयोध्या प्रकरणातील सरकारच्या नाकर्तेपणाला गृहसचिव या नात्याने ते जबाबदार असल्याचे आरोप वृत्तपत्रांमध्ये झाले. या आरोपांच्या पाठीमागे तत्कालीन गृहराज्यमंत्री राजेश पायलट व अन्य शासकीय अधिकारी होते. सेवेमध्ये राहून या आरोपांचे खंडनही करता येणे त्यांच्यासारख्या जबाबदार प्रशासकीय अधिकाऱ्याला शक्य नव्हते. अशा परिस्थितीत चौतीस वर्षांच्या प्रशासकीय सेवेमध्ये खडतर प्रयत्नांनी मिळविलेल्या लौकिकाची बूज राखण्यासाठी राजीनामा देण्याचा कटु निर्णय त्यांना घ्यावा लागला.

प्रारंभीच्या उमेदवारीच्या काळानंतर मुख्य कार्यकारी अधिकारी म्हणून त्यांची नेमणूक झाली. राजकीय गटबाजीने बदनाम झालेल्या जिल्हापरिषदेच्या विकासकार्याला वर्षभरामध्येच नवीन दिशा दाखवून त्यांनी तेथील जनतेचा विश्वास संपादन केला. पुढे जून १९६८ मध्ये त्यांची गृहमंत्री यशवंतराव चव्हाण यांचे खासगी सचिव म्हणून नियुक्ती झाली. यशवंतरावांच्या व्यक्तिमत्त्वाचे मोठे विलोभनीय चित्र गोडबोले यांनी रेखाटले आहे. यशवंतराव हे कुशल संसदपटु आणि मुत्सद्दी तर होतेच, परंतु आपल्या दिलखुलास हास्याने आणि सौजन्यशील वागणुकीने लोकांचा व विशेषतः सहकाऱ्यांचा विश्वास संपादन करण्याची त्यांची हातोटी विलक्षण होती. यशवंतरावांच्याबरोबर काम करताना गोडबोले यांना दोन वर्षांच्या अवधीतच जम्मू आणि कश्मीर, झारखंड, नक्षलवादी चळवळ, जातीय सलोखा, घटकराज्यांच्या राजकारणातील राज्यपालांची भूमिका, राज्य-कारभाराची भाषा यांसारख्या गृहखात्याच्या अखत्यारीतील प्रश्नांची चांगली ओळख झाली. आणखी तेवीस वर्षांनी ते स्वतः गृहखात्याचे सचिव बनणार होते. त्याची पूर्वतयारी या दोन वर्षांमध्ये झाली असे म्हणावयास हरकत नाही. पंचवीसतीस वर्षांच्या या काळात गृहखात्यापुढील महत्त्वाचे प्रश्न तसेच कायम राहिल्याची खंत त्यांनी व्यक्त केली आहे. ती स्वाभाविकच आहे.





एखाद्या ज्येष्ठ कॅबिनेट मंत्र्याचा खासगी सचिव म्हणून काम करताना राजकारणातील अंतः प्रवाह उत्तमरीतीने समजून घेता येतात. तरीही कामाचे स्वरूप काहीसे व्यक्तिगत असते. साहजिकच हाडाच्या प्रशासकीय अधिकाऱ्याला फार काळ अशा पदावर राहणे आवडत नाही. कारण राजकारण आणि प्रशासन यांच्यातील सीमारेषेची त्याला चांगली जाणीव असते. योग्य वेळ येताच १९७२ मध्ये त्यांनी अर्थखात्यामध्ये उपसचिवाची जवाबदारी स्वीकारली.

१९७५ मध्ये, आणीबाणी पुकारली गेल्यावर त्यांना मुख्यमंत्री शंकरराव चव्हाणांचे सचिव म्हणून काम करावे लागले. या आणीबाणीच्या काळात, इतर मंत्र्यांची नाराजी ओढवूनही, मुख्यमंत्र्यांना अप्रिय परंतु पथ्यकारक सल्ला देण्यास ते कचरले नाहीत. शंकरराव चव्हाण यांचाही गोडबोले यांच्यावर पूर्ण विश्वास होता. आणखी काही वर्षांनी शंकरराव चव्हाण केंद्रीय गृहमंत्री बनल्यावर गोडबोले गृहसचिव म्हणून त्यांच्या-बरोबर काम करणार होते. शंकरराव चव्हाण यांच्या कार्यपद्धतीचे व स्वभावाचेही नेमके चित्र गोडबोले यांनी रेखाटले आहे. राजकारणामध्ये परस्परविरोधात काम करणाऱ्या दोन चव्हाणांचा विश्वास गोडबोले यांनी संपादन केला ही त्यांच्या प्रशासकीय अधिकाऱ्याला साजेशा तटस्थ वृत्तीची पावतीच होय.

१९७६ ते ७८ या काळात ते एनर्जी खात्याचे सचिव व राज्य वीज मंडळाचे अध्यक्ष होते. गोडबोले यांचे प्रशासकीय कर्तृत्व या काळात उजळून निघाले. डबघाईला आलेल्या वीज मंडळाचा कारभार त्यांनी वळणावर आणला. परंतु, जवाहरलाल दर्डा हे या खात्याचे मंत्री झाल्यावर, मुख्यमंत्री वसंतदादा पाटील यांना, नाइलाजाने, केवळ राजकीय सोयीसाठी, गोडबोले यांची दुसऱ्या खात्यामध्ये बदली करावी लागली.

१९७८ ते १९८० या काळात केंद्रीय अर्थमंत्रालयातील सहसचिव म्हणून आयएमएफ – वर्ल्ड बँक विभागाचे काम पाहताना ते पाच अर्थमंत्र्यांच्या निकट सहवासात आले. त्यामध्ये एच्.एम्. पटेल आणि चरणसिंग यांच्या त्यांनी नमूद केलेल्या आठवणी विशेष लक्षात राहणाऱ्या आहेत.

१९८० ते ८५ या काळात गोडबोले मनिला येथे आशिया विकास बँकेमध्ये होते. तेथे त्यांना आशियातील देशांच्या आर्थिक विकासाच्या अनेक प्रश्नांचा जवळून अभ्यास करता आला. त्यानंतर त्यांनी महाराष्ट्रामध्ये अर्थखात्याचे सचिव म्हणून नवीन जबाबदारी स्वीकारली. १९८५ ते ८९ या काळात महाराष्ट्राच्या आर्थिक व्यवहारामध्ये सुसूत्रता व शिस्त आणण्यासाठी त्यांनी अनेक उपक्रम हाती घेतले. विशेषतः झिरो बेज अंदाजपत्रकाचा नाविन्यपूर्ण प्रयोग सुरू करून त्यांनी सर्व खात्यांची कार्यक्षमता वाढविण्याचा प्रयत्न केला. सार्वजनिक खर्चासंबंधी श्वेतपत्रिका सादर करून शासनाच्या आर्थिक व्यवहारावर सखोल विचारमंथन घडवून आणण्याचा त्यांचा विचार मात्र इतर खाती व त्यांचे मंत्री यांच्या असहकारामुळे मूर्त स्वरूपात येऊ शकला नाही. अर्थसचिव असतानाच अंबानी उद्योगसमूहाशी त्यांचा पहिला संघर्ष झाला. मागसविभागाच्या औद्योगिक विकासासाठी शासनाने अनेक सवलती जाहीर केल्या होत्या. त्यांचा अयोग्य व नियमबाह्य गैरफायदा घेण्याचा अंबानींचा प्रयत्न गोडबोले यांनी यशस्वी होऊ दिला नाही. नियमांच्या या काटेकोर अंमलबजावणीचे परिणाम त्यांना पुढील काळात भोगावे लागले. ते अर्थसचिव असतानाच चित्रपट उद्योगाने १९८६ मध्ये एकतीस दिवसांचा संप घडवून आणला. त्यातून मार्ग काढण्यासाठी गोडबोले यांच्या अध्यक्षतेखाली नेमलेल्या समितीने महत्त्वाच्या शिफारसी केल्या. त्यामुळे हा संप मिटला. अर्थसचिवपदाची धुरा वाहताना गोडबोले आपल्या कामात मनापासून रमले होते. परंतु शरद पवार मुख्यमंत्री झाल्यावर अनेक मंत्र्यांनी झिरो बेज अंदाजपत्रकामुळे येणाऱ्या बंधनांना तीव्र स्वरूपाचा विरोध केला. त्यामुळे झिरो बेज अंदाजपत्रकाची परिणामकारकता कमी झाली. हताश होऊन गोडबोले अर्थसचिवपदावरून स्वतःहून दूर झाले.

डिसेंबर १९८९ मध्ये गोडबोले यांनी केंद्रामध्ये पेट्रोलियम आणि नैसर्गिक वायू खात्याच्या सचिवपदाची सूत्रे हाती घेतली. त्यानंतर काहीच महिन्यांनी इराक-कुवैत युद्धाला प्रारंभ झाला. त्यामुळे खनिज तेलाच्या किमती भरमसाट वाढल्या व त्याचा पुरवठाही कमी झाला. अकस्मात निर्माण झालेल्या या पेचप्रसंगाला तोंड देण्यासाठी गोडबोले यांनी अनेक प्रकारचे उपाय योजले. तरीही पंतप्रधान विश्वनाथप्रताप सिंग यांनी पेट्रोलच्या वापरावर मर्यादा घालण्यात पेट्रोलियम खात्याला काहीच न करता आल्याबद्दल अकारण टीका केली. ही मानहानी सहन न झाल्यामुळे गोडबोले यांनी मुदतपूर्व सेवानिवृत्तीची सूचना दिली. परंतु कॅबिनेट सचिव व्ही.सी. पांडे, पंतप्रधानांच्या कार्यालयाचे

सचिव भालचंद्र देशमुख यांनी मध्यस्थी केल्याने व झालेल्या गैरसमजुतीबद्दल स्वतः पंतप्रधानांनी दिलगिरी व्यक्त केल्याने हा राजीनामा टळला. पेट्रोलियम खात्याचा कारभार पाहताना इंधनबचतीचे तात्पुरते उपाय परिणामकारक ठरणार नाहीत हे ओळखून गोडबोले यांनी आधुनिक तंत्रज्ञानावर आधारलेली ऊर्जा (एनर्जी) संधारणेची एक व्यापक योजना इतर मंत्रालयांशी विचारविनिमय करून तयार केली. केवळ या उद्दिष्टासाठी एका स्वतंत्र मंत्रालयाची आवश्यकताही त्यांनी प्रतिपादन केली. तथापि अशा स्वतंत्र मंत्रालयाची कल्पना नंतर बारगळली. इतर महत्त्वाच्या सूचनांच्या अंमलबजावणी-बाबतही शासकीय वर्तुळात उदासीनताच दिसून आली. या प्रश्नाचे गांभीर्य आणि तात्काळ उपाययोजनेची निकड कोणाला फारशी जाणवलीच नाही.

अंबानी उद्योगसमूहाचे पेट्रोकेमिकल्स, तेलशोधन व तेलशुद्धीकरण इत्यादींमध्ये हितसंबंध आहेत. या सर्वांचा पेट्रोलियम व नैसर्गिक वायु मंत्रालयाशी जवळचा संबंध आहे. गोडबोल्यांसारखा कर्तव्यदक्ष अधिकारी आपल्या हितसंबंधांच्या आड येणार हा पूर्वीचा अनुभव असल्याने अंबानींनी त्यांना सचिवपदावरून हटविण्याचे प्रयत्न सुरू केले. नैसर्गिक तेल व वायू महामंडळाकडील अतिरिक्त निधी, रिलायन्स उद्योगाच्या शेअर्सनी बाजारात तग धरावा म्हणून मोठ्या प्रमाणावर वळविण्यात आला होता. गोडबोले यांनी याबद्दल इशारा देऊन महामंडळाचा निधी अन्यत्र गुंतविताना काही मार्गदर्शक तत्त्वे घालून दिली. त्यामुळे त्यांच्यावर अनेक उद्योगसमूहांचा व विशेषतः अंबानींचा रोष होता. रिलायन्सने पाताळगंगा येथील पॅराफिन निर्मितीच्या कारखान्यात परवान्यात घालून दिलेल्या अटींचे उल्लंघन केले होते. अनेक बाबतीत इतर उद्योगसमूहांच्या कारखान्यांपेक्षा अंबानींवर मेहेरनजर दाखविली जात होती. या सर्वांवर गोडबोले यांनी नियंत्रण ठेवल्यावर त्यांना पेट्रोलियम व नैसर्गिक वायुमंत्रालयातून हलविण्यासाठी अंबानींनी जोरदार प्रयत्न केले. त्यासाठी अंबानींना गुजरातचे तत्कालीन मुख्यमंत्री चिमणभाई पटेल यांची मोठीच मदत झाली. चिमणभाईंना गुजरातमधील उद्योगांसाठी नैसर्गिक वायूचा पुरवठा व इतर अनेक सवलती तातडीने पाहिजे होत्या. त्या मान्य करण्यामध्ये इतर राज्यांपेक्षा गुजरातला वेगळे नियम लावावे लागले असते. राष्ट्रीय आघाडीचे सरकार टिकविण्यासाठी विश्वनाथप्रताप सिंग चिमणभाईंना नाराज करू शकत नव्हते. नोव्हेंबर १९९० मध्ये चंद्रशेखर पंतप्रधान झाले. इंदिरा काँग्रेस आणि अंबानी यांच्या प्रभावाने केंद्रीय सचिवालयात फार मोठे बदल झाले. गोडबोले यांचीही कमी महत्त्वाच्या मंत्रालयामध्ये बदली झाली. या सर्व घटनांचे गोडबोले यांनी उत्तम चित्रण केले आहे. त्यामुळे राजकीय नेते, उद्योगपती व प्रशासकीय अधिकारी यांच्या परस्परसंबंधांवर चांगला प्रकाश पडतो आणि या देशाचे राजकारण अखेरीस कोण चालवतो असा अस्वस्थ करणारा प्रश्न मनात निर्माण होतो.

१९९१ मध्ये नागरी विकास मंत्रालयाचे सचिवपद गोडबोले यांच्याकडे आले. सोपविलेल्या जबाबदारीत सर्वस्व ओतून काम करणे हा त्यांचा स्थायीभाव असल्याने, त्यांनी लगेच तडफेने नागरी जमीन (मर्यादा आणि अधिनियम) या १९७६ मध्ये मंजूर झालेल्या कायद्यामध्ये आवश्यक त्या सुधारणा घडवून आणण्याचे कार्य हाती घेतले व पूर्णत्वाला नेले. इमारतबांधणीच्या सर्व तांत्रिक आणि धोरणविषयक प्रश्नांचा राष्ट्रीय पातळीवर विचार करण्यासाठी त्यांनी केलेल्या प्रयत्नांची फलश्रुती म्हणजे राष्ट्रीय इमारत महासभा (National Building Congress) या संस्थेची नंतर झालेली स्थापना. नागरी विकास मंत्रालयाचे काम करताना नागरी वाहतूक, दिल्ली महानगराचे प्रश्न, केंद्रीय सेवकवर्ग आणि मंत्री यांच्या राहण्याच्या जागेचा प्रश्न इत्यादी प्रश्नांकडे त्यांना लक्ष द्यावे लागले. हे सर्व प्रश्न राजकीय हस्तक्षेप आणि राजकारणातील व्यक्तींची विधिनिषेध-शून्यता यामुळे कसे गुंतागुंतीचे बनले आहेत आणि प्रामाणिक व कर्तव्यदक्ष प्रशासकीय अधिकाऱ्यांनी प्रयत्नांची पराकाष्ठा करूनही त्यांना ते सोडविण्यात पाहिजे तसे यश कसे मिळत नाही हे लक्षात येते.

१९९१ मध्ये काहीशा अनिच्छेनेच गोडबोले यांनी मोठ्या प्रतिष्ठेच्या मानल्या जाणाऱ्या आणि अवाढव्य पसारा असलेल्या गृहमंत्रालयाच्या सचिवपदाची जबाबदारी स्वीकारली. गोडबोले यांचा गृहमंत्रालयाशी पूर्वी संबंध आला असला तरी त्यांचा अनुभव प्रामुख्याने अर्थ, वित्त, उद्योग इत्यादी क्षेत्रांतील असल्याने त्यांना अर्थखात्याचे सचिवपद स्वीकारणे अधिक आवडले असते. या नवीन जबाबदारीमुळे गृहमंत्री शंकरराव चव्हाण यांच्याबरोबर काम करण्याचा पुन्हा: योग आला. गृहसचिव

अनुक्रमणिका

म्हणून काम करताना मानवी हक्क, गुन्हेगारी आणि न्याय, दहशतवाद, जम्मू आणि कश्मीर, पंजाब, ईशान्येकडील राज्ये, राष्ट्रीय सुरक्षामंडळ इत्यादींशी संबंधित प्रश्नांकडे त्यांना लक्ष द्यावे लागले. त्यांच्या प्रयत्नांमुळे गृहमंत्रालयाने प्रथमच मानवी हक्कांच्या प्रश्नाला महत्त्व देऊन त्यांच्या रक्षणार्थ विशेष उपाययोजना अवलंबिली. याअगोदर भारताने नैतिक श्रेष्ठत्वाची भूमिका स्वीकारून भारतामध्ये मानवी हक्कांची पायमल्ली होतच नाही असा दावा केला होता. राष्ट्रीय सार्वभौमत्वाच्या नावाखाली आपण आंतरराष्ट्रीय संस्थांच्या प्रतिनिधींना भारतातील संवेदनाशील भागांना भेटी देण्यास मनाई करत होतो. त्यामुळे जागतिक लोकमत भारताला प्रतिकूल होऊ लागले होते. अशा परिस्थितीत गोडबोले यांनी घेतलेल्या पुढाकारामुळे मुख्यमंत्र्यांची बैठक बोलाविण्यात आली. त्यामध्ये मानवी हक्क आयोगाची स्थापना, पोलिसांच्या कार्यपद्धतीतील सुधारणा, तुरुंगसुधारणा, कोठडीतील गुन्हे, मानवी हक्कांसंबंधीचे प्रशिक्षण, राज्यातील दुर्बल घटकांवर केले जाणारे अत्याचार इत्यादी बाबतीत विचार झाला. त्यामुळे मानवी हक्कांच्या प्रश्नांकडे राज्यसरकारेदेखील गांभीर्याने पाहू लागली. हळूहळू जागतिक संस्थांचा या संदर्भातील भारताविषयीचा दृष्टिकोन बदलू लागला.

जम्मू आणि कश्मीर, पंजाब व ईशान्येकडील राज्यांतील दहशतवाद्यांना पाकिस्तानकडून शस्त्रांचा व इतर गोष्टींचा पुरवठा होत असतो हे सर्वज्ञात आहे. परंतु त्या बाबतीत आपण जगातील इतर देशांना पुरेशी माहिती देऊन पाकिस्तान-विरुद्ध प्रभावी जागतिक लोकमत निर्माण करण्यामध्ये कमी पडत होतो. गोडबोले यांच्या प्रयत्नामुळे यासंदर्भातील सर्व पुरवठा व कागदपत्रे यांचे संकलन करून एक पुस्तिका प्रकाशित करण्यात आली. ज्या मित्रराष्ट्रांमधून दहशतवादी भारतविरोधी कारवायांची मोहीम चालवीत होते त्यांच्याबरोबर, दहशतवाद्यांना कायदेशीर कारवाईसाठी आपल्या देशात परत आणण्याबद्दल करार करण्यासाठी प्रयत्न सुरू करण्यात आले. इंग्लंडशी तसा करारही झाला. यानिमित्ताने, पहिल्याप्रथमच, गृहमंत्रालय आणि परराष्ट्र-मंत्रालय यांचे निकटचे संबंध आले व त्यामुळे दहशतवाद्यांविरुद्ध निश्चित मोहीम आखता आली. याशिवाय राज्यपोलिसांना दहशत-वाद्यांचा परिणामकारक रीतीने मुकाबला करता यावा यासाठी केंद्रसरकारने त्यांना शस्त्रास्त्रांचा पुरवठा करण्याचे ठरविले.

अयोध्या प्रकरणाचे महाभारत घडत असताना नरसिंह राव सरकारने जे निर्णय घेतले किंवा घेण्याचे टाळले त्या सर्व घटनांना माधव गोडबोले साक्षी असल्याने साहजिकच या पुस्तकामध्ये तब्बल ८७ पृष्ठांचे एक विस्तृत प्रकरण अयोध्या-कांडाबाबतच आहे. मध्यंतरी तत्कालीन गृहमंत्री शंकरराव चव्हाण यांनी एका दूरचित्रवाणीवाहिनीला मुलाखत देऊन सरकारच्या त्यावेळच्या नाकर्तेपणाचा ठपका नरसिंह रावांवर ठेवला. याबाबतीत शंकररावांनी दीर्घकाळ मौन पाळले असले तरी आता ते जे काही सांगत आहेत त्यावरून गोडबोले यांच्या यासंबंधीच्या निवेदनाला चांगलीच पुष्टी मिळाली. त्यांच्या पुस्तकाकडे अनेकांचे त्यामुळे लक्ष गेले. गोडबोले यांना न्याय मिळाला परंतु तो त्यांनी सेवानिवृत्ती स्वीकारल्यावर.

बाबरी मशीद-रामजन्मभूमी प्रकरणाची पार्श्वभूमी, बाबरी मशीद जमीनदोस्त होईपर्यंतचा घटनाक्रम, त्याबाबत सरकारने उचललेली पावले, घटनेच्या कलम १३८(२), १३९ अ, १४२ व १४३ यांच्या आधारे हा प्रश्न सोडविण्याचे झालेले प्रयत्न यांचा गोडबोले यांनी साद्यंत आढावा घेतला आहे. स्वातंत्र्योत्तर भारताच्या इतिहासामध्ये अयोध्याप्रकरण ही एक ठळक महत्त्वाची घटना असल्याने गोडबोले यांच्या या निवेदनाला ऐतिहासिक दस्तऐवजाचे स्वरूप प्राप्त झाले आहे. वास्तविक गोडबोले यांच्या पुढाकाराने गृहमंत्रालयाने अयोध्याप्रकरण हाताळण्यासाठी व कोणत्याही आकस्मिक प्रसंगाला तोंड देण्यासाठी एक तपशीलवार कृतियोजना काळजीपूर्वक तयार केली होती. परंतु नरसिंह रावांनी जाणूनबुजून किंवा भोळसटपणे भाजप नेत्यांवर व कल्याणसिंग सरकारवर ठेवलेला विश्वास, ठाम भूमिका न घेता घडणाऱ्या घटनांकडे 'बघू या काय काय घडते ते' वृत्तीने पाहण्याची त्यांची वृत्ती इत्यादी कारणांनी या योजनेची कार्यवाही होऊच शकली नाही. प्रत्यक्षात मशिदीची मोडतोड सुरू झाली तेव्हा कोणतीही कृती करणे अधिक हानिकारक ठरले असते. कारसेवकांची अयोध्येत गर्दी होण्याच्या अगोदरच, म्हणजे नोव्हेंबर १९९२ च्या दुसऱ्या आठवड्यात घटनेच्या कलम ३५६ प्रमाणे कल्याणसिंग सरकार बरखास्त करून उत्तरप्रदेशमध्ये राष्ट्रपती राजवट आणावी असा गोडबोले यांचा आग्रह होता. परंतु पंतप्रधानांचा त्याबाबतीत निर्णय होईना. कॅबिनेट सचिव राजगोपाल यांनीदेखील गोडबोले यांच्या





सूचनेला विरोध केला. सर्वांत आश्चर्याची गोष्ट म्हणजे अयोध्याप्रकरणाची चर्चा संपूर्ण कॅबिनेटच्या बैठकीमध्ये केव्हाच झाली नाही. कॅबिनेटच्या संसदीय कामकाज-समितीसमोरही या प्रकरणाची दोन-तीन वेळा केवळ अनौपचारिक चर्चा झाली. त्या चर्चेचा वृत्तान्तही लिहिला गेला नव्हता. या प्रकरणात पंतप्रधान व गृहमंत्री यांच्यात केव्हाही सविस्तर चर्चा झाली नाही. गृहमंत्र्यांची प्रकृती ठीक नसल्याने ते चर्चेसाठी हजर राहात नाहीत अशी पंतप्रधानांची तक्रार होती; तर पंतप्रधान या प्रकरणासंबंधी इतर मंत्र्यांच्या सल्ल्यावर विसंबून राहत आहेत, अशी गृहमंत्र्यांची नाराजी होती. अयोध्या प्रकरणातील नामुष्कीनंतर मात्र राजेश पायलट व इतर काहीजणांनी अयोध्याप्रकरणात गोडबोले यांनी नरसिंह रावांना अयोग्य सल्ला दिला असा प्रचार सुरू केला. गोडबोले यांना भारतीय जनता पक्षाबद्दल सहानुभूती होती असा आरोपही त्यांच्यावर झाला. वस्तुतः गोडबोले यांचा दृष्टिकोन धर्मनिरपेक्षतावादी आहे. प्रशासकीय अधिकाऱ्याला आवश्यक असलेल्या तटस्थवृत्तीने त्यांनी अयोध्याप्रकरण हाताळले होते. परंतु नरसिंह रावांच्या द्विधा मनःस्थितीमुळे ते काहीच करू शकत नव्हते. गोडबोले यांच्यावर नंतर झालेल्या आरोपांचे खंडन करण्याचे सौजन्यदेखील नरसिंह राव किंवा शंकरराव चव्हाण यांनी दाखविले नाही. साहजिकच आत्मसन्मानाबरोबरच प्रशासकीय सेवेच्या सन्मानरक्षणार्थ मुदतपूर्व सेवानिवृत्तीचा पर्याय स्वीकारणे गोडबोले यांच्या सरळ परंतु कणखर स्वभावप्रकृतीला धरूनच होते असे म्हटले पाहिजे.

शेवटच्या प्रकरणात गोडबोले यांनी प्रशासनक्षेत्रातील सध्याच्या पेचप्रसंगाविषयी आपले विचार व्यक्त केले आहेत. एका बाजूला प्रशासकीय सेवा आणि अधिकारी यांचे कट्टर समर्थन करणारे तर दुसऱ्या बाजूला सध्याच्या सर्व दुःस्थितीला प्रशासकीय अधिकारीच जबाबदार आहेत अशी भूमिका आग्रहाने मांडणारे विचारवंत, राजकीय नेते व प्रशासकीय अधिकारी आहेत. गोडबोले यांनी सनदी प्रशासन सेवेच्या भूमिकेचा सविस्तर आढावा घेतला आहे. विशेषतः १९८० नंतर, मंत्रालयातील सचिवांच्या नेमणुका त्यांच्या सेवाज्येष्ठतेपेक्षा ते मंत्र्यांशी जुळवून घेऊ शकतात का या व्यावहारिक कसोटीवर होऊ लागल्या. वास्तविक सचिवांच्या नेमणुकीसाठी मार्गदर्शक तत्त्वे निश्चित करण्याची आवश्यकता केंद्रीय प्रशासकीय न्यायाधिकरणाने १९८७ मध्ये मान्य केली होती. परंतु सचिवांची नेमणूक करण्याचे सर्व विवेचक अधिकार कॅबिनेटच्या नेमणूक समितीला आहेत अशी भारतसरकारची याबाबतीतील भूमिका आहे. याबाबत प्रशासकीय अधिकारी व त्यांची संघटना यांच्यामध्येही मतैक्य नाही. साहजिकच सचिवपदाची बढती मिळवण्यासाठी अनेक ज्येष्ठ प्रशासकीय अधिकारी मंत्र्यांना रुचेल असा सल्ला देऊन त्यांची मर्जी राखण्याचा प्रयत्न करतात. यामुळे प्रामाणिक, कर्तव्यतत्पर आणि स्पष्टवक्त्या प्रशासकीय अधिकाऱ्यांची मोठीच कुचंबणा होऊन त्यातील काहीजण मुदतपूर्व सेवानिवृत्तीचा मार्ग स्वीकारतात. प्रशासनावर याचा अतिशय प्रतिकूल परिणाम होत आहे. गोडबोले यांनी या गंभीर प्रश्नाकडे सर्वांचे लक्ष वेधले आहे.

सार्वजनिक उत्तरदायित्वाबद्दल पारदर्शकतेची आवश्यकता गोडबोले यांनी प्रतिपादन केली आहे. त्यांच्या मते जनतेला सार्वजनिक प्रश्नाबाबत माहिती मिळविण्याचा अधिकार असला पाहिजे. आज केंद्रामध्ये संमिश्र मंत्रिमंडळाचा प्रयोग सुरू झाला आहे. घटकराज्यांमध्ये प्रादेशिक पक्ष अधिकारावर आले आहेत. काँग्रेसपक्षाची सद्दी संपली आहे. दुसऱ्या बाजूला राजकारणाचे गुन्हेगारीकरण होत आहे. राजकीय संस्थांचा झपाट्याने ऱ्हास होत असून त्यांची विश्वासार्हता कमी झाली आहे. नियमांना झुगारून देणारे आणि अहंमन्य स्वभावाचे मंत्री अधिकारावर येत आहेत. अशा या परिस्थितीत गतिमान समाजाची नवी आव्हाने स्वीकारू शकणारी सामर्थ्यवान प्रशासकीय सेवा ही काळाची गरज असल्याचे मत गोडबोले यांनी व्यक्त केले आहे.

सध्याच्या या परिस्थितीला राजकीय नेत्यांप्रमाणे प्रशासकीय अधिकारीदेखील तेवढेच जबाबदार आहेत याची गोडबोले यांना जाणीव आहे. सत्तेवर असणारा राजकीय पक्ष आणि त्यांचे नेते यांना बांधील असणारे प्रशासकीय अधिकारी मानाच्या जागा पटकावतात, त्यांना सर्व मान-मरातब मिळतात आणि यशस्वी प्रशासकीय अधिकारी म्हणून त्यांचा कित्ता तरुण प्रशासकीय अधिकारी गिरवतात. गोडबोले यांना याची रास्त चिंता वाटते. लोकशाही शासनव्यवस्थेमध्ये कायदेमंडळ, न्यायमंडळ आणि वृत्तपत्रे यांच्या बरोबरीने प्रशासकीय सेवेला

अनुक्रमणिका

महत्त्व असणे आज आवश्यक आहे. प्रशासकीय सेवेतील अधिकाऱ्यांचे मनोधैर्य कायम राखण्याचा प्रश्न म्हणूनच त्यांना महत्त्वाचा वाटतो.

माधव गोडबोले यांच्या प्रशासकीय सेवेतील आठवणी वाचनीय आणि मननीय आहेत. त्यांना घरगुती आठवणींची सुरेख झालर आहे. अनेक राजकीय नेते व प्रशासकीय अधिकाऱ्यांच्या स्वभावातील छटा या आठवणींतून बरेच काही सांगून जातात. आठवणींमध्ये नर्मविनोदाची पखरण आहे. यातील अनेक आठवणी नमूद करण्यायोग्य असल्या तरी विस्तारभयास्तव हा मोह टाळावा लागत आहे. वानगीदाखल एक आठवण उद्धृत करत आहे. राष्ट्रीय वस्त्र महामंडळ तसेच खासगी कापडगिरण्यांकडील अतिरिक्त जमीन विकून कापडउद्योगाचे आधुनिकीकरण करण्याचा प्रस्ताव केंद्रसरकार व महाराष्ट्र-सरकार यांच्या दीर्घकाळ विचाराधीन आहे. मुंबईतील जमिनीच्या किमती आकाशाला भिडल्या असल्याने हा प्रश्न गुंतागुंतीचा झाला असून त्यात अनेकांचे हितसंबंध गुंतलेले आहेत. १९८७ मध्ये मुख्यमंत्री शंकरराव चव्हाण यांच्या निवासस्थानी या प्रश्नासंबंधीची चर्चा झाली. या बैठकीत भाग घेण्यासाठी दिल्लीहून राष्ट्रीय वस्त्र महामंडळाचे अध्यक्ष अजित सिंग, कॅबिनेट सचिव भालचंद्र देशमुख खास उपस्थित झाले होते. महाराष्ट्र शासनाच्या वतीने मुख्य सचिव परांजपे, उद्योग सचिव शरद काळे, मुंबई महापालिकेचे आयुक्त तिनईकर व माधव गोडबोले इत्यादि ज्येष्ठ अधिकाऱ्यांनी चर्चेत भाग घेतला. महाराष्ट्र शासनाच्या अधिकाऱ्यांनी जमीनविक्रीसाठी काही अटी अत्यावश्यक असल्याचे स्पष्ट केले. भालचंद्र देशमुख बहुधा दिल्लीहून काही सूचना घेऊन आले असावेत. कोणत्याही अटींशिवाय जमीनविक्रीसाठी राज्यसरकारची संमती मिळवण्याचा त्यांनी खूप प्रयत्न केला. परंतु महाराष्ट्र शासनाचे अधिकारी माघार घेईनात. त्यामुळे कोणताही निर्णय न होताच बैठक आटोपली. या सर्व प्रकाराने भालचंद्र देशमुख नाराज झाले असावेत. बैठक संपताना ते काहीशा उपहासाने म्हणाले, "तुम्ही पुणेरी ब्राह्मण स्वत:ला रामशास्त्री प्रभुण्यांचे अवतार समजता. परंतु तुम्ही शासनाला चुकीचा सल्ला देत आहात." ही आठवण सांगून गोडबोले म्हणतात, "ज्येष्ठ अधिकाऱ्याकडून याशिवाय आणखी अधिक प्रशंसा कोणती असू शकेल?"

गोडबोले यांच्या आठवणी वाचून प्रशासनाचे अंतरंग, त्यातील निर्णयप्रक्रिया समजून घेण्यास चांगली मदत होते. प्रशासकीय अधिकाऱ्यांच्या जीवनामध्ये निर्माण होणारे ताण, प्रारंभीच्या काळात अपुरे वेतन, बदल्या व राहण्याच्या जागेचा प्रश्न यामुळे निर्माण होणाऱ्या कौटुंबिक अडचणी, प्रशासकीय अधिकाऱ्यांतील भ्रातृभाव व सुप्त संघर्ष आणि असूयेची भावना, मंत्री, राजकीय नेते व प्रशासकीय अधिकारी यांच्यातील संबंध, व्यापारी व उद्योगपती यांच्याकडून येणारा दबाव, त्यांच्याकडून दाखविली जाणारी प्रलोभने, राजकीय नेत्यांना कराव्या लागणाऱ्या तडजोडी इत्यादी अनेक गोष्टींबद्दल बरेच बारकावे कळतात. आठवणींमुळे ग्रंथाचा विस्तार मोठा झाल्याने स्वाभाविकपणे चिंतनाला तेवढी जागा मिळालेली नाही हे समजण्यासारखे आहे. सुदैवाने माधव गोडबोले यांचा पिंड अभ्यासकाचा आहे. प्रशासकीय सेवेच्या धकाधकीतही त्यांनी आर्थिक प्रश्नांबाबत ग्रंथलेखन केलेले आहे. आजही *टाइम्स ऑफ इंडिया*, *हिंदू*, *लोकसत्ता* इत्यादी वृत्तपत्रांतून प्रशासकीय व आर्थिक प्रश्नांबाबत त्यांचे माहितीपूर्ण लिखाण सातत्याने चालू आहे. त्यामुळे प्रशासकीय सेवेबद्दल त्यांच्याकडून भावी काळात एखादी स्वतंत्र ग्रंथरचना अपेक्षित आहे. भारतातील प्रशासकीय संघराज्यवाद, नेमणुकीचा कार्यकाल, तंत्रज्ञ आणि विशेषज्ञ यांची प्रशासकीय सेवेतील भूमिका, प्रशासकीय अधिकाऱ्यांचे प्रशिक्षण यांसारख्या प्रश्नांबाबत त्यांच्यासारख्या अनुभवी प्रशासकाची मते जाणून घेणे भारतीय प्रशासकीय व्यवस्थेच्या अभ्यासकाला निश्चितच आवडेल.

शेवटी या ग्रंथाच्या वाचनानंतर मनात रेंगाळणारा एक प्रश्न नोंदविणे युक्त ठरेल असे वाटते. प्रशासकीय अधिकाऱ्यांनी त्यांच्या माहितीवर व अनुभवावर आधारलेला सल्ला द्यावा व अंतिम निर्णय मंत्र्यांनी वा कॅबिनेटने घ्यावा हे तत्त्व संसदीय लोकशाहीच्या व्यवहारात रूढ झाले आहे. गोडबोले यांच्याकडे ज्या खात्यांची धुरा आली त्या ठिकाणी संबंधित मंत्र्यांनी धोरण आखण्यामध्ये किती प्रमाणात स्वयंस्फूर्त पुढाकार घेतला ते स्पष्ट होत नाही. बहुतेक ठिकाणी धोरण आखण्याच्या प्रक्रियेत गोडबोले यांचाच पुढाकार असावा असे मत बनते. धोरण आखणे व त्याची अंमलबजावणी करणे यामधील सीमारेषा अर्थातच पुसट आहे. तथापि, काही महत्त्वाचे प्रश्न घेऊन

अनुक्रमणिका





त्याबाबतीत एखाद्या मंत्रालयाचे त्यांच्या कारकीर्दीत धोरण कसे निश्चित झाले, ते गोडबोले यांच्यासारख्या ज्येष्ठ प्रशासकाने स्पष्ट केले, तर आपल्या प्रशासकीय व्यवस्थेचे अंतरंग व त्यातील निर्णय प्रक्रियेचे स्वरूप समजण्यास अधिक मदत होईल असे वाटते.

प्र. म. बांदिवडेकर

■■

श्रद्धांजलीपर लेखनाचा नमूना

श्रद्धांजली, विनय हर्डीकर, देशमुख आणि कंपनी, पुणे, १९९७, पृष्ठे २८०, रू. १७५/-

श्री. विनय हर्डीकरांच्या प्रस्तुत *श्रद्धांजली* या पुस्तकाला मुखपृष्ठावरील चित्राने व पाठराखणीतील मजकुराने, दोन चांगल्या फलंदाजांनी क्रिकेटचा डाव सुरू करावा, तशी चांगली सुरुवात करून दिलेली आहे. चित्रकार आहेत पद्मा सहस्रबुद्धे व पाठराखणकार आहेत सतीश आळेकर.

शहाण्या माणसांच्या सहवासात आले की, आपला मूर्खपणा ध्यानात येतो आणि तो सहवासपूर्व मूर्खपणा म्हणजे आपल्या सर्वज्ञतेचा भ्रामक अहंकार असतो, अशा आशयाचे भर्तृहरीचें एक नीतिवचन या पुस्तकाच्या प्रारंभी दिलेले आहे. याचा अर्थ शहाणपणा व मूर्खपणा हे परस्परसापेक्ष असतात; ज्ञान व अज्ञान परस्पराधीन ठरतात. *श्रद्धांजली*तील श्रद्धेय माणसे हीदेखील प्रथम माणसेच आहेत; त्यांनाही शहाण्या व मूर्ख माणसांचा सहवास घरीदारी टाळणे शक्य झालेले नाही आणि त्या श्रद्धेय माणसांचा सहवास लेखकालाही टाळावासा वाटलेला नाही. ज्ञान आणि अज्ञान या दोन टोकांमध्ये संभवणाऱ्या या दोहोंच्या शेकडो छटा मार्मिकपणे रंगवण्याचे कार्य म्हणूनच दोन पातळ्यांवर या लेखनातून साधल्याचे दिसून येते. शेवटी माणसाचे जीवन आणि कर्तृत्व हे माणसाच्याच सापेक्षतेने ज्ञान किंवा अज्ञान म्हणून समजावून घ्यावे लागते; शहाणपणा वा मूर्खपणा म्हणून निर्णित करावे लागते. भर्तृहरीच्या नीतिवचनात मनुष्य हाच मनुष्याचा निकष मानलेला दिसतो; शिक्षक, लेखक, समीक्षक, प्रकाशक, संगीतकार, समाजकार्यकर्ते, क्रांतिकारक अशा सर्व प्रकारच्या माणसांना मनुष्यतेच्या शुद्ध ऐहिक कसोटीवरच ज्ञानी वा अज्ञानी म्हणून तोलायचे असते. लेखकाने हे केले आहेच व त्यांबरोबर स्वतःचेही ज्ञान व अज्ञान तोलून भर्तृहरीच्या वचनाची प्रचिती दिलेली आहे. हर्डीकरांनी श्रद्धेय म्हणून ज्या चौदा व्यक्तींना श्रद्धांजली वाहिली आहे, ती श्रद्धांजली ज्ञानाज्ञानाच्या सापेक्षपणावर अधिष्ठित आहे. म्हणूनच ती मूलतः संशयवादी-स्केप्टिकल-आहे. ती कला, विद्वत्ता, समाजकार्य, क्रांती यांना केवल मूल्यांचे – मनुष्यतानिरपेक्ष मूल्यांचे – स्थान नाकारणारी आहे. एका दृष्टीने या संदर्भात ती एका अश्रद्धाची श्रद्धांजलि आहे, असे म्हणता येईल. श्रद्धांजलीपर लेखन कसे नसते, हेच जणू हर्डीकरांना आपल्या सर्व मांडणीतून सुचवायचे आहे. भर्तृहरीच्या नैतिक संकल्पनेचे व्यापक अंगांनी उपयोजन करून अंतर्मुख करणारे समकालीन मूल्यभान आपल्या व्यक्तिविमर्शातून निर्माण केले आहे.

विनय हर्डीकरांनी ज्यांना श्रद्धांजली वाहिलेली आहे, त्या व्यक्ती तरी कोण आहेत? त्यांत 'प्रिय सखा मुलांचा' असे त्यांचे शाळाशिक्षक पायगावकर आहेत. जयवंत दळवी, विद्याधर पुंडलीक, नरहर कुरुंदकर यांसारखे मराठी लेखक आहेत. फर्गसन कॉलेजातील त्यांचे मराठीचे प्राध्यापक स. शि. भावे आहेत. रा.ज. देशमुख हे प्रकाशक आहेत. बंगाली चित्रपटनिर्माते सत्यजित राय आहेत. कुमार गंधर्व व मल्लिकार्जुन मन्सूर हे प्रतिभावंत गायक आहेत. शरद जोशींच्या शेतकरी संघटनेचे शंकरराव वाघ हे मातब्बर कार्यकर्ते आहेत. मधुकर देवल हे म्हैसाळ प्रकल्पाचे शिल्पकार आणि स्वयंसेवी चळवळीचे ब्रेन ट्रस्ट ठरलेले व्ही.डी. देशपांडे आहेत. छत्तीसगढच्या आदिवासी खाणकामगारांचे जीवन शोषणमुक्त करणारे प्रतिभावंत क्रांतिकारक शंकर गुहा नियोगी आहेत आणि वाहत्या जीवनाच्या साक्षीने बांधिलकीचा अपूर्व वाङ्मयीन आविष्कार विलक्षण





अनुक्रमणिका

दक्षतेने व तन्मयतेने करणारा जर्मन कादंबरीकार हाइन्रिश ब्योल हाही त्यात आहे. या सर्व व्यक्तींशी लेखकाचे प्रत्यक्ष-अप्रत्यक्ष स्वरूपाचे व विविध पातळ्यांवरील नातेही जडल्याचे लक्षात येते. त्यामुळे या थोरामोठ्या माणसांच्या निधनामुळे लेखकाच्या मनात व्यक्तिगत हानीच्या तीव्रोत्कट जाणिवा थरथरत असणे, हेही स्वाभाविक ठरते. तथापि, निकटवर्तीयांच्या निधनाच्या पार्श्वभूमीवरील या धक्कादायक भावपूर्ण पूर्वावस्थेची चर्वणा हर्डीकरांनी या सर्वच लेखांतून जवळजवळ टाळलेली आहे, असेच दिसून येईल. 'मृत्यू' या विषयावरील चिंतनमनन, भाष्य-तत्त्वज्ञान, टीपा-टिप्पणी या लेखनातून प्रकटत नाही. जी काही मृत्युमीमांसा येते, ती मरणोत्तर जीवनासंबंधी कविकल्पनांनी मनाला दिलासा देणारी! ख्रिस्ताच्या क्रूसीकरणा-नंतरचा रोगराईमुक्त करणारा अमृताचा पाऊस (शंकर नियोगीवरील लेख), किंवा व्याधिमुक्त शरीराने ब्रह्मानंदाची लयलूट करणारे जयवंत दळवी अथवा स. शि. भाव्यांच्या संदर्भात सुचवलेली 'हेवी फ्यूनरल' ची कल्पना – पण एवढेच! खरे तर लौकिकाचीच पालखी वाहणाऱ्या हर्डीकरांनी त्या पालखीवर ही अद्‌भुताची पताका का मिरवली ते कळत नाही. सामान्यपणे मृत्यूचा अर्थ त्या त्या व्यक्तीच्या जीवनाचा व कार्याचा अर्थ करूनच अर्थपूर्ण ठरतो, अशीच या लेखकाची भूमिका दिसते. असा अर्थ विलक्षण मार्मिकपणे पण तर्कसंगत विश्लेषणाद्वारे हा लेखक स्पष्ट करू शकतो, हे कोणाही वाचकाला हे पुस्तक वाचताना व वाचल्यानंतर सहजपणे पटते. त्यामुळे, या लेखनाचा श्रद्धांजलिपर आकृतिबंध व्यक्तिगत खाजगीपणाची जी एक आडकाठी सर्वसाधारण वाचकांपुढे सकृत्‌दर्शनी उभी करतो, ती नेटाने ओलांडून जाणाऱ्या सामान्य वाचकालाही हे लेखन उद्‌बोधक, अंतर्मुख करणारे आणि वाङ्‌मयीन आनंदही देणारे ठरू शकते. मूळच्या प्रत्यक्षातील व्यक्तींचा व्यक्तिगत खाजगीपणा व त्या व्यक्तींशी असलेल्या लेखकाच्या संबंधांचा खाजगीपणा या दुहेरी विशिष्टातून हे लेखन एका वैचारिक समष्टीत कायापालट करून घेते. आपल्या श्रद्धेय माणसांतील हर्डीकरांची गोवणूक ही मुख्यतः वैचारिक स्वरूपाची आहे. मृत्यूच्या सावटाखाली असूनही या सर्वच लेखनात भावना, भावविवशता, भावविव्हळता, भावनाक्षोभ, भावचिंतन, भावुक दर्शन यांसारख्या आविष्कारांना फारसा वाव लाभलेला नाही. पायगावकर सर, विद्याधर पुंडलीक, स. शि. भावे, शंकरराव वाघ, मधुकर देवल, शंकर गुहा नियोगी यांच्यावरील लेखांत विलक्षण भावस्पर्शी प्रसंग येतात; पण प्रसंगच ते! प्रत्यक्ष मृत्यू, प्रतीकात्मक मृत्यू, मनुष्यजीवनातील प्राणांतिकता यांचे थेट व भावोत्कट संवेदन लेखकाला आहेच आहे, पण ते प्रसंगातून येते व जाते, एखाद्या विलक्षण वेगवान चलतचित्रणासारखे! श्रद्धास्थानांचा काहीशा कठोर चिकित्सेने घेतलेला मागोवा या लेखनातून दिसतो. हर्डीकरांना प्रिय असणाऱ्या अर्थपूर्ण धक्कातंत्राच्या रीतीने बोलायचे तर श्रद्धा, श्रद्धावान आणि श्रद्धेय विचार, वर्तन, कार्य व मूल्य या सर्वांची काहीशा निर्दयतेने केलेली ही विवेकसंमत मृगया आहे. आपल्या या चौदाही श्रद्धेय व्यक्तींना स्वतःच्या श्रद्धेनुसार पुन्हा एकदा जगायला व मरायलाही लावणे, ही गोष्ट, प्रदीर्घ ह्यूमन डॉक्युमेंटेशन करण्यास प्रवृत्त झालेल्या कणखर, कठोर मैत्रालाच शक्य आहे.

विनय हर्डीकरांचे आपल्या श्रद्धेय व्यक्तींशी असलेले अनुबंध वेगवेगळ्या पातळीवरचे आहेत. पायगावकर व स. शि. भावे यांचे ते विद्यार्थी. जयवंत दळवी, विद्याधर पुंडलीक, हाइन्रिश ब्योल यांच्या साहित्याचे – निवडक साहित्याचे – ते चाहते आहेत. एका पत्रसंग्रहाचे प्रस्तावनाकार म्हणून नरहर कुरुंदकरांसंबंधी ते विवेचन करतात. रा.ज. देशमुखांना ते एक प्रकाशक म्हणून न्याहाळतात. कलासमीक्षक या नात्याने म्हणा वा निखळ रसिक म्हणून म्हणा, हर्डीकर सत्यजित राय, कुमार गंधर्व व मल्लिकार्जुन मन्सूर यांच्या सन्मुख होतात. शेतकरी संघटनेतील सहकार्यकर्ते म्हणून शंकरराव वाघांशी ते अनुबंध साधतात. पत्रकार म्हणून व चळवळीचे कार्यकर्ते म्हणूनही ते शंकर गुहा नियोगी यांच्याशी नाते जोडतात. राष्ट्रीय स्वयंसेवक संघ व ज्ञानप्रबोधिनी यांच्या वारशातून ते मधुकर देवल व व्ही. डी. देशपांडे यांच्या कार्यकर्तृत्वाला सामोरे जातात. कला, साहित्य, पत्रकारिता, शिक्षणसंस्था, सांस्कृतिक संघटना, परिवर्तनवादी चळवळी व आंदोलने यांसारख्या विविध क्षेत्रांशी मुळातच हर्डीकरांचा सहभागी संबंध आहे. या सगळ्या क्षेत्रांतील मातब्बर व्यक्ती, विचार व कार्य यांच्याशी एक प्रकारचे सविकल्प वैचारिक व कार्यकारी नाते जोडण्याचा स्वेच्छानिर्णय घेतलेला हा लेखक आहे. विकल्प आहे तो समरसतेतही तटस्थता राखण्याचा. प्रत्यक्ष कार्यातही





कार्याबाहेरील वैचारिक अंकुश हाती बाळगण्याचा. या ताटस्थ्याची जवळजवळ नैसर्गिक म्हणता येईल अशी आंतरिक निकडच हर्डीकरांना जाणवत असावी, असे दिसते. मनःपूर्वक पत्करलेल्या गोवणुकीतून तेवढ्याच मनःपूर्वकतेने अलग होण्याचे व त्या गोवणुकीचे धागे व पदर पुनःपुन्हा पारखण्याचे वळण हर्डीकरांच्या व्यक्तिमत्त्वाचेच एक सहजजात वळण आहे. जे जे श्रद्धेय म्हणून स्वीकारायचे, ते ते सर्व अधिकाधिक आपलेसे करायचे; आपलेच करायचे आणि आपणासकट आपल्या या सगळ्याच विश्वातून बाहेर पडून त्रयस्थाच्या नजरेने ते न्याहाळायचे असा हर्डीकरांच्या सविकल्प गोवणुकीचा धर्म आहे. खरे तर स्वतःची जागा व भूमिका न सोडता जागोजागीची श्रद्धास्थळे व भूमिका हिंडून येणे व परत आपल्या मूळ जागी व भूमिकेवर येऊन त्यावर आपल्या भ्रमणाचे उमटलेले ठसे व ठिपके शोधणे अशी या लेखकाची विचित्र भ्रमणश्रद्धा आहे. एका विशिष्ट अर्थाने चौदा श्रद्धास्थळांच्या संदर्भात हर्डीकरांनी केलेला आत्मशोध असेच या लेखनाचे स्वरूप ठरते.

आत्मशोध म्हणजे केवळ स्वतःचा, स्वतःपुरता, स्वार्थप्रेरित धांडोळा नव्हे हे उघडच आहे. आपल्या समकालीन समग्र जगाच्या व्यापक संदर्भात अखंडपणे घ्यावयाचा शोध म्हणजे आत्मशोध. आत्मशोधाच्या ऊर्मी एकविध नसतात; त्या नैसर्गिक असोत-नसोत, पण संस्कारक्षम मात्र निश्चितच असतात. या दृष्टीने पाहता या पुस्तकातील पहिलाच लेख उल्लेखनीय आहे. खरे तर प्रत्येकच जाणत्या व्यक्तीच्या जीवनात तिचे म्हणून असलेले एक पायगावकर सर असतात. शालेय विद्यार्थिदशेत या सरांनी केलेले संस्कार महत्त्वाचे ठरले, असे त्या व्यक्तीला जाणवत असतेच. प्रथमदर्शनी म्हणूनच या लेखाचा आशय खूपच सांकेतिक वाटतो. स्मृतिरंजनाच्या भावुकतेत तो भिजल्यासारखा वाटतो. तथापि नंतरच्या अकरा लेखांतून हा लेखक जसजसा अंतर्बाह्य परिचित होत जातो, ते पाहिल्यानंतर मात्र पायगावकर सरांवरील लेखाचे मर्म ध्यानात येऊ लागते. थोर अशा श्रद्धेय व्यक्तिमत्त्वांची कसून पारख करण्यासाठी आवश्यक असणारी साधने हर्डीकरांना त्यांच्या पायगावकर सरांकडूनच प्राप्त झाली होती, हे आपल्या लक्षात येते. "सर्व माणसे सर्वसाधारणच असतात, पण प्रत्येक माणूस अनन्यसाधारण असतो"; (पृ. ११) "सगळ्यांना पहिले क्रमांक मिळणारही नाहीत, पण म्हणून जगता येणार नाही आणि आनंद मिळविता येणार नाही असं थोडंच आहे?" (पृष्ठ १२); "विनयच आपला खरा इन्स्पेक्टर आहे", (पृष्ठ ११); "ज्याची स्पर्धा स्वतःशी आहे, त्याला कोण जिंकू शकणार?" (पृष्ठ १३) यांसारखी विधाने पहिल्या लेखात येतात. "आपल्याला स्वतंत्र व्यक्तिमत्त्व आहे, कोणाची री ओढण्यासाठी आपला जन्म नाही, असा पोलादी कणखरपणा माझ्यामध्ये सरांच्यामुळे आला," असा निःसंदिग्ध निर्वाळा विनय हर्डीकरांनी दिला आहे (पृष्ठ १२).

*श्रद्धांजली*तील पहिलावहिला लेख हा पुढे श्रद्धांजली वाहणाऱ्या सश्रद्धाच्या व्यक्तिमत्त्वाची जडणघडण दर्शविणारा आहे. या पुस्तकातील अवघ्या व्यक्तिविमर्शाचे व त्याच्या वैचारिक अधिष्ठानाचे मूळ सुचविणारा आहे. खरे तर श्रद्धांजलिपर लेखनात हटकून आढळणारा कृतज्ञतेचा, ऋणकल्पनेचा जो प्रभाव असतो, त्या प्रभावाचा एकमेव निदर्शक असा हाच एक लेख या पुस्तकात आहे. विद्याधर पुंडलीकांवरील लेखातही या प्रभावाची गडद छाया जाणवते हे खरे! हे पुस्तक वाचताना चौदा थोर व्यक्तींचा मागोवा घेणाऱ्या वाटेवरून आपण उघडपणे चालत असतो; पण याखेरीज या वाटेशी समांतर असणारी, पण ठळकपणे न जाणवणारी एक उपवाटही नकळतपणे आपण तुडवत असतो. ही वाट विनय हर्डीकर या लेखकाचाच शोधबोध करणारी असते. म्हणूनच या पुस्तकातून केवळ चौदा नव्हे, तर पंधरा माणसे उलगडत जाताना दिसतात. हा पंधरावा माणूसही आपणांस आवडणारा ठरावा असा व्यासंगी, विश्लेषक, रसिक, गुणग्राहक, फटकळ व खिळवून ठेवणारी लेखनकला अवगत असणारा असा आहे. स. शि. भाव्यांची निधनवार्ता ऐकल्यावर या पंधराव्या माणसाला श्रीचक्रधरांची ठार निवृत्ती, थंड उदासीनता! – आणि शंकर नियोगींचे वधाचे वृत्त ऐकताच हा माणूस अनावर होतो आणि तडक भिलाईकडे कूच करतो! ऊर्मिवश (इंपल्सिव्ह) पण गहन अर्थपूर्ण असा हा पंधरावा जिवंत माणूस आपण विसरू शकत नाही.

श्रद्धांजलिपर चिंतनाची औपचारिक चौकट काहीशी बाह्यांगिक आहेच; पण तीदेखील या पुस्तकातील सगळ्याच लेखांमागे नाही. हाइन्रिश ब्योलवरील लेख तो लेखक हयात असतानाच लिहिलेला आहे. कुरुंदकरांवरील लेख मुळात एका पुस्तकाची प्रस्तावना आहे. इतरही लेख हे संबंधित व्यक्तीच्या

अनुक्रमणिका

निधनापाठोपाठ झटपट तत्परतेने वाहिलेल्या श्रद्धांजलीसारखे नाहीत. श्रद्धांजलीचे निमित्त आहे; पण संकेतपालन नाही.

आपल्या सामाजिक-सांस्कृतिक जीवनाच्या व्यापक परिघात काही सर्जनशील माणसे आपापल्या आवडीनिवडीच्या क्षेत्रांत निष्ठापूर्वक काहीतरी निर्माण करीत असतात. लेखक, गायक, विचारवंत, शिक्षक, कलावंत, क्रांतिकारक, कार्यकर्ते, संघटक, आंदोलक इत्यादी इत्यादी. स्थिती आणि स्थित्यंतर, परंपरा व परिवर्तन, जुने आणि नवे, कालपरवाचे व आजउद्याचे, स्वप्नांचे व सत्यतांचे गुंतागुंतीचे पीळ आणि पदर त्या सर्जनशील माणसांच्या वर्तनांत, विचारांत व कार्यांत मिसळून गेलेले असतात. समकालीन सर्जनशील वास्तवाची व माणसाच्या निर्माणक्षमतेची विविध रूपेच त्यांतून प्रकट झालेली असतात वा प्रच्छन्नपणे अस्तित्वात असतात. या समकालीन सामाजिक-सांस्कृतिकतेचा सहभागी साक्षीदार होऊन स्थितिगतीच्या प्रक्रियेचा मूल्यवेध घेणे व यासाठी समकालीनांच्या असण्या-नसण्याशी वैचारिक संवाद साधणे हे कार्य हर्डीकरांसारखी जिज्ञासू व जाणती माणसे स्वेच्छेने निवडतात. हर्डीकरांच्या या श्रद्धांजलींमागील प्रेरक आस्था (कन्सर्न) या प्रकारची असल्याचे जाणवते. *जनांचा प्रवाहो चालिला* (१९७८) या त्यांच्या पहिल्यावहिल्या लेखनामागील प्रेरणाही साधारणपणे याच प्रकारची असल्याचे लक्षात येते. यामागे हर्डीकरांचा आत्मशोधाचा ध्यास आहे असे मी म्हटले याचे कारण; हर्डीकर हे स्वतःला स्वतःच्या सगळ्या संस्कारसंचितासकट या सर्जनशील माणसांच्या आरशात पाहण्याचा प्रयत्न करतात आणि स्वतःच्या दर्पणासमोर त्याही माणसांना उभे करतात. आपल्या समाज-संस्कृतिविषयक विचारकल्पनांच्या, जाणिवांच्या व मूल्यभावाच्या मोजमापासाठी ते या थोरामोठ्यांचा वापर करतात व त्या थोरामोठ्यांच्या मूल्यमापनासाठी आपला उपयोग करतात. एका परीने शहाणे व मूर्ख, ज्ञानी व अज्ञानी यांचा उराउरी भेटण्याचा व भिडण्याचा हा वैचारिक सोहळा असतो.

या प्रकारच्या सोहळ्यासाठी हर्डीकर किती उत्सुक असतात, हे त्यांच्या या पुस्तकातील लेखनातूनही जाणवते. 'पायगावकर सरांना मनापासून नमस्कार करावा आणि समोर असलेले नाते आपणही जोडावे' असे त्यांना या गुरुजींचा विद्यार्थी होण्यापूर्वीच उत्कटतेने वाटलेले असते. राजे देशमुखांसारख्या आक्रमक प्रकाशक-सरदाराशी ओळख नाही, तरी झुंज घेण्याची तरी संधी मिळावी, ही इच्छा त्यांच्या जाणिवेने जपलेली असते. *चक्र* कादंबरी वाचल्याबरोबर तिच्या लेखकाशी परिचय झालाच पाहिजे, या ऊर्मीने हर्डीकर उसळतात. शंकर गुहा नियोगी यांना भेटण्यासाठी तत्परतेने तयार होतात. शेतकरी संघटनेचे शंकरराव वाघ यांच्याशी घसट वाढविण्याचा सहेतुक प्रयत्न जारी राखतात. 'माळ' सारख्या कथेने भारावून जाताच मैत्रीची माळ घालून घेण्यासाठी पुंडलिकांच्या अवती-भोवती घोटाळू लागतात. सत्यजित राय व हाइन्रिश ब्योल यांच्याशी प्रत्यक्ष नाते जुळवता आले नाही, तरी ही उणीव त्यांच्या निर्मितीत महिनोगणती मानसभ्रमंती करून दूर करतात. केवळ निदिध्यासातून परोक्ष नात्याचे प्रत्यक्षात रूपांतर घडवून आणतात. आणि कुमारगंधर्व व मल्लिकार्जुन मन्सूर यांच्या पाठी वेड्यासारखे धावत राहतात.

हर्डीकरांची श्रद्धास्थाने ही त्यांची आहेत; त्यांनीच ती निर्माण केलेली आहेत. इतरांची, बहुमतांची री ओढून स्वीकारलेली ही श्रद्धास्थाने नाहीत. इतर मानतात त्या प्रकारची श्रद्धा व श्रद्धेयता हर्डीकरांना मानवत नाहीत. श्रद्धेय असणारे त्यांचे जयवंत दळवी, कुरुंदकर, विद्याधर पुंडलीक, हाइन्रिश ब्योल इत्यादी सगळेच 'चौदा आदित्य' खास त्यांच्या स्वतःच्या निकषावरचे आहेत. त्यावरील हर्डीकरांची श्रद्धा व अश्रद्धाही प्रत्यक्ष त्यांचीच आहे. त्या सर्वमान्य थोरामोठ्यांचे हे हर्डीकरी मूर्तीकरण आहे. विनय हर्डीकरांच्या विनयाचे, विश्लेषकतेचे व श्रद्धेचे 'हार्डनिंग' या लेखनातून साकारलेले आहे. हर्डीकर कुठलेच 'गिव्हन' स्वीकारत नाहीत, परदत्त घेत नाहीत. एक प्रकारच्या नैसर्गिक अंतःप्रेरणेने ते समकालीन सर्जनशीलांच्या नेमक्या वेगळेपणाचा वेध घेतात. एक प्रकारची स्वयंस्फूर्त रसिकता, गुणग्राहकता असेही वर्णन करता येईल. मनुष्याच्या वैशिष्ट्यपूर्ण सर्जनशीलतेशी एक प्रकारची नैतिक बांधिलकी हा लेखक अगदी सहजपणे स्वीकारतो. आणि मग त्या त्या माणसांच्या जवळ जवळ जाण्याचा, अंतरंगात शिरण्याचा, आपले व त्याचे आतबाहेरचे रंग जुळवून पाहण्याचा ध्यास घेतो. या प्रकारची सक्रिय, अनावर आणि अंतर्भेदी गोवणूक, सर्जनशील समकालीनातील गोवणूक हे हर्डीकरांचे व त्यांच्या या पुस्तकातील लेखनाचे एक अनन्यसाधारण वैशिष्ट्य आहे.





आपल्या समकालीन सर्जनशील आविष्कारांची कलारूपे, कार्यरूपे, व्यक्तिरूपे प्रथम श्रद्धापूर्वक स्वीकारून, नंतर त्यात यथारूप सहभागी होऊन व शेवटी त्यापासून अलिप्त होऊन त्यांचे मूल्यांकन करणाऱ्या नोंदी करणे, असे हर्डीकरांच्या या लेखनाचे स्वरूप दिसते. समकालीन संस्कृतीचे अनुबोधन (डॉक्युमेंटेशन) असेही थोडक्यात या लेखनाचे वर्णन करता येईल. हर्डीकरांच्या समकालीनतेचे स्वरूप लक्षात घेणे इथे आवश्यक आहे. हर्डीकरांचे समकालीन म्हणजे त्यांचे समवयीन असे अर्थातच नाही. या पुस्तकातील चौदा व्यक्तींपैकी शंकर नियोगी सोडता एकही हर्डीकरांचा समवयस्क नाही. बहुतेक सर्वजण आधीच्या एकदोन पिढ्यांतील आहेत.

हर्डीकरांचा जन्म १९४९ साली झाला. १९७२ साली ते एम.ए. झाले. तोवर त्यांनी राष्ट्रीय स्वयंसेवक संघात ८ वर्षे काम केले होते. ज्ञानप्रबोधिनी या संस्थेत त्यांनी सुमारे एक तपभर अध्यापन केले. जनता पक्ष, शेतकरी संघटना, ग्रामायन, स्वतंत्र भारत पक्ष, प्रयोग परिवार यांसारख्या राजकीय-सांस्कृतिक पक्षांतून व संघटनांतून त्यांनी सक्रिय भाग घेतला आहे. इंडियन एक्स्प्रेस या इंग्रजी वृत्तपत्राचे वृत्तप्रतिनिधी म्हणूनही त्यांनी सहा वर्षे काम केले. नामवंत संशोधन-संस्थांत त्यांनी काही वर्षे संशोधनकार्यही पार पाडले. *न्यू क्वेस्ट* या इंग्रजी द्वैमासिकाचे ते सध्या कार्यकारी संपादक आहेत. *जनांचा प्रवाहो चालिला* हे त्यांचे पहिले पुस्तक आणीबाणी काळात व काळावर लिहिलेले आहे. *शहा आयोग – शोध आणि बोध* या पुस्तकाचे ते सहलेखक आहेत.

हा चरित्रात्मक तपशील एवढ्याचसाठी दिला की, त्यावरून हर्डीकरांच्या समकालीनतेचे स्वरूप व त्यातील त्यांच्या सतत वाढत गेलेल्या व्यक्तिगत-वैचारिक गोवणुकीचे स्वरूप लक्षात यावे! स्थूल दृष्टीने बोलावयाचे तर, साठोत्तरी कालखंड हा हर्डीकरांच्या सक्रिय समकालीन गोवणुकीचा कालखंड आहे. या साठोत्तरी कालखंडाला महाराष्ट्राचा, भारताचा व जगाचाही एक विशिष्ट वैचारिक-सांस्कृतिक संदर्भ आहे. या कालखंडात ज्या विविध प्रकारच्या सांस्कृतिक स्थितिविशेषांना व स्थित्यंतर-प्रक्रियांना हर्डीकर सक्रियपणे सामोरे गेले त्यांतून नव्या नव्या सांस्कृतिक पर्यायांचे स्वागत करणारी आणि परंपरेशी त्यांची चिकित्सक सांगड घालत मूल्यमापन करण्याची प्रवृत्ती लक्षात येते. साठोत्तरी कालखंडातील सर्जनशीलतेची प्रातिनिधिक रूपे त्यांनी निवडलेल्या चौदा व्यक्तींच्या व्यक्तिविमर्शातून प्रकट झालेली आहेत. साहित्य, संगीत, राजकारण, समाजकारण, विचारकार्य, प्रकाशनकार्य, अध्यापनक्षेत्र, चित्रपट, शोषितांचे उद्धारकार्य अशा अत्यंत महत्त्वाच्या क्षेत्रांतील नामवंतांचा त्या चौदा माणसांत अंतर्भाव होतो. साठोत्तरी कालखंडाचा व्यक्तिविमर्शरूपाने सिद्ध केलेला हा चिकित्सक दस्तऐवज विलक्षण प्रभावी व कुणाही जाणत्याला अंतर्मुख करणारा आहे. त्यामधून जनांच्या पुढेपुढे चालणाऱ्या प्रचंड भव्य प्रवाहाचे भारावून टाकणारेच मूल्यदर्शन घडते. साठोत्तरी कालखंडातील हा एक मूल्यवान भाष्यग्रंथ आहे.

या पुस्तकाचे परीक्षण करावयाचे, तर साठोत्तरी कालखंडाचे व्यापक व चोखंदळ परिप्रेक्ष्य उभे करावे लागेल. तेवढी क्षमता माझ्याजवळ आहे, असे वाटत नाही. खरे तर हर्डीकरांच्या या पुस्तकाचे स्वागत व समीक्षण करण्यासाठी दुसरे 'विनय'च हवेत. आपल्या लेखककवींना, कलावंत-कार्यकर्त्यांना, विचारवंत-प्राध्यापकांना एक तरी हर्डीकर एकदा तरी लाभणे स्वागतार्ह ठरावे. मला या लेखकाच्या संस्कारग्रहणाची व संस्कार अव्हेरण्याची अनावर निकड महत्त्वाची वाटते. बौद्धिक-वैचारिक ताकद कमविण्याची जिद्द कौतुकास्पद वाटते आणि काहीशा वेछूटपणे प्रत्यक्ष कार्यक्षेत्रात स्वतःला झोकून देण्याची निस्संगता मोलाची वाटते. मध्यमवर्गीय वातावरणाशी व जीवनशैलीशी हर्डीकरांनी घेतलेली फारकत वैशिष्ट्यपूर्ण आहे. साठोत्तरी कालखंडात आहेरे वर्गातील तरुणांनी तीन हजार वर्षांतून तीन हजार वजा केले व हाती उरलेल्या शून्याचा अर्थ अस्तित्ववादी निरर्थकतेत व नैराश्यात पाहिला. याउलट, नाहीरे वर्गातील युवकांनी एका शून्यातून दुसरे शून्य वजा करून उरलेल्या शून्यात भाकरीचा चंद्र पाहिला व ते सूर्ययुगाच्या उदयगिरीकडे प्राणपणाने झेपावले. या दोन्ही प्रभावी युवकधारांत विनय हर्डीकरांनी स्वतःला वाहू दिले नाही. त्यांनी माणूस, समाज, संस्कृती, परंपरा यांतून झिरपणारी बापसंस्कृती पूर्णपणे नाकारलीही नाही व पूर्णतः स्वीकारलीही नाही. त्यांनी जीवनवादाची, परिवर्तनवादाची कास धरली; पण 'बाप' व 'बापाचे नाते' जैविक अटळता मानून, ते नाकारण्याची गफलत टाळली. संघातून त्यांनी संघभावनाच घेतली व तिचा पैस व्यापक करून





घेतला. पत्रकार म्हणून नव्या क्रांतिकारक रचनापर्वाचे मनःपूर्वक स्वागत केले; ते पर्व पुरस्कृत केले. परिवर्तनाचे विचारप्रणालीय ऱ्हेटरिक टाळून वास्तववादी परिशीलन केले आणि परंपरेचे पुनरुज्जीवनवादी कंगोरे छिलून तिला वर्तमान-कालीन प्रवाहरेषा प्राप्त करून दिली. तिचे स्ट्रीमलाइनिंग केले. साठोत्तरी कालखंडाशी व त्याच्या चैतन्यरूपांशी एक विधायक, आशावादी, आत्म-प्रमत्ययपूर्ण असा आंतरिक अनुबंध त्यांनी साधला. या सचेतन अनुबंधाचा हर्डीकरांच्या लेखनातून येणारा ठसठशीत प्रत्यय हाच मला फार मोलाचा वाटतो.

या पुस्तकातील जयवंत दळवी, नरहर कुरुंदकर, रा.ज. देशमुख, स. शि. भावे, विद्याधर पुंडलीक या लेखनविषय झालेल्या व्यक्ती साहित्यक्षेत्रातील व अलीकडच्या काळातील आहेत. त्यामुळे या सर्व व्यक्तींना जवळून-दुरून ओळखणारी कमीअधिक जाणकार माणसे असणारच व आहेत. त्यामुळे या व्यक्तींचे हर्डीकरांचे आकलन आणि इतर जाणकारांचे आकलन यांत फरक राहणार, हे मान्य करावेच लागेल. हर्डीकरांच्या व्यक्तिविमर्शात कितपत स्वतंत्रता आहे व त्या स्वतंत्रतेचे महत्त्व काय आहे एवढेच पाहणे म्हणूनच इष्ट ठरेल.

साधारणपणे असे दिसते की, हर्डीकर या सर्व साहित्यिकांशी व इतरही श्रद्धेय ठरलेल्या व्यक्तींशी पहिल्यावहिल्या संपर्करेषा स्वतःच्या प्रचितीमधून व स्वतः पुढाकार घेऊन प्रस्थापित करतात, इतरांची री ओढून नव्हे! *चक्र* कादंबरी वाचल्यानंतर ते दळवींच्या मागच्यापुढच्या लेखनाचे चिकित्सक चाहते होण्याची जबाबदारी स्वेच्छेने स्वीकारतात व पार पाडतात. विद्याधर पुंडलिकांच्या बाबतीतही हेच घडते. लघुकथा या साहित्य-प्रकाराविषयी मनात प्रथमपासून एक अढी असूनही हर्डीकर 'माळ' या पुंडलिकांच्या कथेने भारावून जातात आणि आपल्या श्रद्धामंदिरात या लेखकाची प्रतिष्ठापना करतात. गुणवत्ता ओळखल्यानंतर तिचे आव्हान स्वीकारण्यासाठी मैत्रीच्या बंधापासून प्रिय गृहीतकांचा, ग्रह-पूर्वग्रहांचा ससेमिरा टाळण्यापर्यंत सर्व क्रियाप्रक्रिया हर्डीकर विलक्षण लवचिकतेने पार पाडतात. स्वतःच्या कलावाङ्मयीन अभिरुचीत ताठरता व लवचिकता यांतील तारतम्य कसे सांभाळायचे याचे एक प्रकारचे नैसर्गिक भान हर्डीकरांच्या व्यक्तिमत्त्वात जागृत असावे! कला, साहित्य, प्रकाशनव्यवसाय, पत्रकारिता, समाजसेवा, विधायक रचनाकार्य, सांस्कृतिक-राजकीय संघटना यांसारख्या सर्वच स्पंदनशील क्षेत्रांतील गुणवत्तेचे शीघ्रसंवेदन हे हर्डीकरांच्या या व्यक्ति-विमर्शातील वेगळेपण व स्वतंत्रपण म्हणता येईल. आणि हे शीघ्रसंवेदन त्यांच्या आत्मप्रचितीमधून आलेले असते हे त्याचे वैशिष्ट्य होय.

जयवंत दळवींसंबंधीच्या लेखात मनोविकृती व काम-जीवनातील विकृती, कोकणची 'बंदर-संस्कृती', विकृतींचे रॉ मटेरियल वापरण्याची पश्चिमी लेखकांची सूक्ष्म व सखोल क्षमता यांसंबंधीचे हर्डीकरांचे विवेचन महत्त्वाचे आहे. तरीही पुंडलिकांइतके दळवी त्यांना त्यांच्या खास सुरात व स्वरविलासात गाता आलेले आहेत असे वाटत नाही. पुंडलिकांना एका करुण-शोकात्म मंझिलाच्या दिशेने जात असताना हर्डीकरांना पाहता आले. त्याचा दुःखद 'सा' पुंडलिकांवरील संकीर्तनाच्या प्रस्थान बिंदूजवळ तीव्रोत्कट असल्याने हा लेख तब्येतीने व दक्ष रेंगाळल्या जबाबदारीने लिहिला गेला व बहरला – कदाचित संस्कार, सामाजिक वर्ग, वाङ्मयीन-वैचारिक अभिरुची व व्यासंग यांतील जुळत्यामिळत्या स्वरूपाची समान पार्श्वभूमी व पर्यावरण यामुळे हर्डीकर पुंडलिकांत अधिक रमले असावेत. अर्थात पुंडलिकांच्या व्यक्तिमत्त्वात व वाङ्मयात गुंतागुंतीची डोकेदुखी नाही. साहित्याचे व्रतस्थपणे वाचन व विचार करणारा निर्मितीक्षम लेखक अशी पुंडलिकांची आगळीवेगळी वाटणारी प्रतिमा हर्डीकर समर्थपणे उभी करतात; तरीही पुंडलीक हे फार मोठे साहित्यिक वा फार मोठे समीक्षक होऊ शकले नाहीत हेही खरे आहे. असे का घडले, हे हर्डीकरच छान प्रकारे स्पष्ट करू शकले असते. अतिवाचन हे निर्मितिक्षमतेला दुबळेपणा आणते काय, असा हा प्रश्न व्हावा!

स. शि. भावे मराठीचे एक उत्कृष्ट, प्रभावशाली प्राध्यापक होते हे एक सर्वमान्य सत्य आहे. हर्डीकरांनी त्यांना मार्लोच्या विद्वानाच्या प्रतिमेत पाहावे किंवा अन्य कुणी शेक्सपीअरच्या शोकात्म नायकाच्या रूपात पाहावे! कसेही पाहिले तरी, भाव्यांची गुणसंपन्न अध्यापकाची बाजू वादातीतच ठरते. आपल्या गुणवत्तेच्या खऱ्याखुऱ्या आविष्कारक्षेत्रातून त्यांना हद्दपार व्हावे लागले. त्या हद्दपारीतच त्यांचा शेवट झाला. या हद्दपारीचा आरंभ-मध्य व शेवट तपशीलवार सांगण्याचे वा उलगडण्याचे

काम कोणीच करू शकलेले नाही. विकारवशतेमुळे माणसाचा अधःपात होतो, त्याची शोकात्मिका होते असे आपण मानतो. भावे स्वतः असे म्हणू शकले असते काय, याचे उत्तर देणे कठीण आहे. भाव्यांच्या वर्तनविचारांचा तपशीलवार व सर्वांगीण विचार जोवर होत नाही, तोवर त्यांच्यावरील कोणतेही लेखन फारसे निर्णायक वा मौलिक ठरेलसे वाटत नाही. हर्डीकरांच्या लेखात भाव्यांच्या व्यक्तिमत्त्वातील खोल जागा सूचित करणाऱ्या बाबी आलेल्या आहेत. खरी गोष्ट अशी आहे की, हर्डीकरांना भावे हा विषय आंतरिक सक्तीचा ठरला, तो काही पारंपरिक संकेत अधोरेखित करण्यासाठीच असे वाटते.

विद्वत्ता व विकारवशता, अध्यापनाची गुणवत्ता व व्यक्तिगत वर्तन यांतील अटीतटीच्या विसंवादाला व्यक्तीच्या दुःखद हद्दपारीचीच फळे येतात, एवढेच किंवा असेच काहीसे भाव्यांच्या लेखनविषयातून निष्पन्न होते. हा निष्कर्ष धुक्याच्या शाईनेच लिहिलेला असतो. भावे हे एके काळी बँकेत होते, वकिली करीत होते असे म्हणतात. ते खरे असेल, तर त्या क्षेत्रांतच जर भावे राहते, तर त्यांची शोकान्तिका झाली असती काय? त्या क्षेत्रांत त्यांच्या तथाकथित विकारवशतेमुळे ते स्वतःभोवती स्वतःसाठी किती आग लावू शकले असते? आपल्या खऱ्या प्रवृत्तींचे अज्ञान व मग अज्ञानजन्य वाटावळणे यातच माणसाची मूलभूत शोकान्तिका असते काय?

कुरुंदकरांच्या संवादाची हितकारी घडण हर्डीकर चांगल्या रीतीने स्पष्ट करतात. तथापि हितकारी घडणीच्या मुळाशी अवघड नेणिवेच्या विसकटलेल्या घड्याही असतात. हर्डीकरांना मानसशास्त्रीय मागोव्याचे प्रेम असूनही ही गोष्ट फक्त सुचवून ते थांबतात! देशमुख दांपत्य व कुरुंदकर या त्रिकोणावरील श्रद्धेमुळे कदाचित असे घडले असावे!

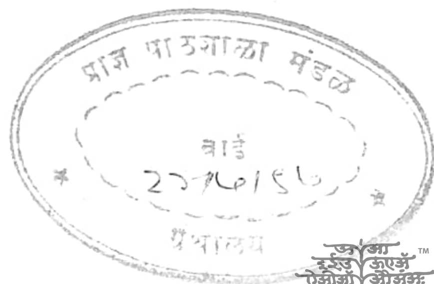
हर्डीकरांच्या या पुस्तकातील प्रत्येक लेखासंबंधी प्रत्येकालाच काही मौलिक प्रतिक्रिया व्यक्त कराव्या वाटतील. एक प्रकारे हेच या पुस्तकाचे यश आहे, असेही म्हणता येईल.

व्यक्तिशः मला कुमारगंधर्व व मल्लिकार्जुन मन्सूर यांच्यावरील लेख हर्डीकरांच्या कलासक्त, रसिक व समर्थ साहित्यशैलीचा अप्रतिम व सर्वांगीण आविष्कार घडवणारा वाटतो. मन्सूरांच्या नादब्रह्माचे अप्रतिम वर्णन पृष्ठ १९५ वर आढळते. हा सगळा लेख म्हणजे शब्दांतील रागदरबारी स्वरविलास आहे; खरे तर गंधर्वांचे नाट्यसंगीत आहे. संगीतासारख्या कलेबद्दल पूर्णतः मख्ख असलेल्या माझ्यासारख्याला या लेखाने भारून टाकले; एवढेच नव्हे, तर त्या कलेच्या नादी लागण्याची दुर्बुद्धी मला छळू लागली हे मात्र खरे! पुंडलिकांवरील लेखात भावनाभक्तीचे उत्कट तरंग अधिक व अनावर, तर नियोगीवरील लेखात वैचारिकतेच्या लाटा आक्रमक! पण दोन्ही ठिकाणी हर्डीकर चिंब भिजले, तरी वाहून जात नाहीत! शंकरराव बाघ हा शेतकरी एका उच्च व अनन्यसाधारण क्षमतेचा अभिजन म्हणून विलक्षण तन्मयतेने व ताकदीने हर्डीकरांनी उभा केला आहे. साठोत्तरी कालखंडात दलित चळवळही पुढे आली. त्यातील एखादा 'बाघ' हर्डीकरांना खरोखरच आढळला नाही काय? समाजपरिवर्तनाच्या प्रत्येक चळवळीत एकतरी हर्डीकर असावेत, असे वाटून जाते. हाइन्रिश ब्योलवरील लेख केवळ अपूर्व आहे. जीवनवादी लेखकाचा एक आदर्श आकृतिबंध सखोल व्यासंगाच्या आणि सूक्ष्म चिंतनमननाच्या लक्षणीय बळावर हर्डीकरांनी या लेखात विशद केला आहे. प्रत्येक साहित्यप्रेमीने वाचलाच पाहिजे असा हा आविष्कार आहे. आणि शंकर गुहा नियोगी! पुन्हा एका जातिवंत वास्तववादी क्रांतिकारकाची भव्य शोकांतिका! *श्रद्धांजली* या पुस्तकाचा हा कलशीभूत अध्याय, ही भव्योत्कट भैरवी साहित्यातील एक कंठमणी ठरावी...!

– आता थांबले पाहिजे!

रा.ग. जाधव





अनुक्रमणिका





वैशिष्ट्यपूर्ण व खास ध्येय असलेला एक उद्योग समूह



शॉपिंग व कमर्शिअल कॉम्प्लेक्स 'रियाद', सौदी अरेबिया

दूरदृष्टीच्या, द्रष्ट्या व्यक्तीने, म्हणजेच श्री. बी. जी. शिर्के यांनी शिर्के-सिपोरेक्स उद्योग समूहाची स्थापना केली. जेव्हा त्याची सुरूवात केली तेव्हाच, त्यांनी या उद्योग समूहाच्या संपूर्ण ध्येयाची आखणी केलेली होती. स्थापत्य-बांधकाम शास्त्राचे संपूर्णतः औद्योगिकरण करून तंत्रज्ञानाच्या दृष्टीने सर्वोत्कृष्ट व किफायतशीर किंमत असलेल्या दर्जेदार उत्पादनांव्दारे देशाच्या इमारत बांधकाम साहित्याची (मटेरिअल्सची) गरज भागविणे हेच उद्दिष्ट होते.

आमचे मनुष्यबळ हीच आमची शक्ती :

आम्ही स्थापत्य शास्त्रज्ञ, अभियंते, रचनाकार, रासायनिक, तांत्रिक, व्यवस्थापन आणि वित्त या सारख्या विविध क्षेत्रातील व्यवसायिक व कामगार मिळून नऊ हजाराहून अधिक व्यक्तींची नेमणूक केलेली असून त्यांच्या प्रशिक्षणाची व्यवस्था केली आहे. पुण्याजवळील मुंढवा येथील आमच्या ५३ एकराच्या प्लॉटमध्ये अत्याधुनिक संशोधन व विकासाच्या सोयी असलेले ९ अत्याधुनिक संपूर्ण सुसज्ज असे एकात्मिक कारखाने आहेत.

आमची वैशिष्ट्ये :

अत्याधुनिक पद्धतीने अति जलद गतीने, सर्वांना परवडण्याजोगी उच्च दर्जाची सर्व सोयी-सुविधा असलेली उपनगरे तयार करण्याचे आमचे ध्येय आहे. यासाठी आम्ही अशा मजबूत, त्वरीत उत्पादन करता येण्याजोग्या व परवडण्याजोग्या इमारत बांधकाम साहित्यांची अत्याधुनिक शास्त्र-तंत्राने निर्मिती करतो. बऱ्याच उत्पादनास भारतीय मानक संस्थेचा गुणवत्ता दर्जाप्रत ठरविण्याचा शिक्कामोर्तब आहे. तसेच बी. जी. शिर्के कन्स्ट्रक्शन टेक्नॉलॉजी लि. आय. एस. ओ. ९००१ व सिपोरेक्स इंडिया लि. आय. एस. ओ. ९००२ प्रमाणित कंपन्या आहेत. शिवाय सिपोरेक्स उत्पादनास भारतीय मानक संस्थेचा आय. एस. आय. शिक्कामोर्तब पण आहे. त्यामुळे आमची कामाची सर्वांगिण दर्जाप्रत, गती व किंमत सर्वांना परवडणारी असते. म्हणून देशात-परदेशात सर्वत्र आमच्या मालास मोठ्या प्रमाणावर मागणी आहे.

आमचे सहभाग :

आमचा स्वीडनच्या इंटरनॅशनेला सिपोरेक्स-अेबी, स्वीडन यांचेशी सहभाग आहे. तसेच आमच्या विविध उत्पादने व तंत्रज्ञानासाठी.



सेंट्रल ॲथलेटिक स्टेडियम श्री शिवछत्रपती क्रीडा नगरी, बालेवाडी, पुणे

अग्रगण्य कंपन्यांशी खालीलप्रमाणे तांत्रिक-सहकार्य आहे.
एल्वा, जर्मनी - ऑटोमेटिक वे-बॅचिंग व मिक्सिंग प्लॅन्टस, पोटेन एस.ए. फ्रान्स - टॉवर क्रेन्स (१ ते ५० टनांची क्षमता, उंची १०० मीटर्स पर्यंत), प्युराक स्वीडन - वेस्ट वॉटर ट्रीटमेन्ट प्लॅन्ट्स, रीड सिस्टीमस्, यु. एस. ए. - प्रगत जीआयसी ग्रेन स्टोरेज सायलो सिस्टिमस्

आमचे मानाचे तुरे :

● स्थापत्य-बांधकाम शास्त्राचे संपूर्ण औद्योगिकरण ● प्रिफॅब साहित्य ● टर्नकी लंपसम-एक रकमी वट्ट ठेका पध्दती ● एकाच छताखाली आरंभापासून ते पूर्णत्वापर्यंतच्या सर्व महत्वाच्या सेवा ● आधुनिक धान्य साठवणूक व त्यांचे संरक्षण, हाताळणी इ. कोठारांची निर्मिती, उभारणी व स्थापना (इन्स्टॉलेशन) ● ३०० दिवसात क्रीडा नगरीचे बांधकाम-एक जागतीक विक्रम.

भविष्य-काळातील आमच्या योजना :

स्थापत्य व बांधकाम शास्त्राच्या औद्योगिकरणाचा सर्वत्र प्रसार-प्रचार. प्रत्येकास निवारा मिळवून देण्याचा प्रयत्न. भारतातील जंगले व नैसर्गिक साधन-संपत्तीचे रक्षण व पर्यावरणाचे संतुलन साधणे इ. इ. महत्वाच्या कामात कार्यरत असलेली शिर्के-सिपोरेक्स ही एक अग्रगण्य संस्था आहे. आमच्या तंत्रज्ञानाने व क्षमतेने गुणवत्तेत वस्तुनिष्ठ दर्जा राखणे हे आमचे ध्येय. उद्याच्या भारताचा एक अंगभूत व अविभाज्य घटक म्हणून नावारूपास येण्याच्या आशेने व आत्मविश्वासाने आम्ही मार्गप्रतिक्षा करीत आहोत.



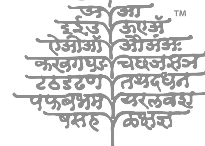
SHIRKE शिर्के सिपोरेक्स उद्योग समूह SIPOREX

७२-७६, मुंढवा इंडस्ट्रिअल इस्टेट, पुणे : ४११ ०३६. फोन : ६७०१५१, ६७०७५५. फॅक्स : (०२१२) ६७१६१२, ६७०३११
मुंबई : २६२४५७४/६७०३११, २६२४८९४. बॅंगलोर : २२७७३६०, २२७७३६१. दिल्ली : ६४६४०७६, ६४६२३०८.
हैद्राबाद : ८४१७३८, ८४६५०८. नागपूर : ५३३५११.



हे मा्निक श्री ग. दीक्षित यांनी मुद्रा, ३८३ नारायण पेठ, पुणे ४११ ०३० येथे छापून
ां. रें. यांनी प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई यांच्याकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.

मुखपृष्ठ : सुजित पटवर्धन



राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

अनुक्रमणिका